MAURICIO BEUCHOT

PHRÓNESIS, ANALOGÍA Y HERMENÉUTICA



SEMINARIOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PHRÓNESIS, ANALOGÍA Y HERMENÉUTICA

COLECCIÓN SEMINARIOS

MAURICIO BEUCHOT

PHRÓNESIS, ANALOGÍA Y HERMENÉUTICA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Cuidado de la edición: Raúl Gutiérrez Moreno
Diseño de la cubierta: Gabriela Carrillo

Primera edición: 2007

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISBN 978-970-32-4525-3

INTRODUCCIÓN

En este trabajo me interesará buscar la naturaleza de la *phrónesis* o prudencia (corrientemente traducida así, aunque también se la ha traducido de otras maneras, como sabiduría, sagacidad, etcétera). Pero no sólo así, tal cual, en sí misma, sino en sus relaciones con la hermenéutica, lo cual es algo que se ha marcado recientemente, por obra sobre todo de Hans-Georg Gadamer,[1] y, además, en sus relaciones con la analogía, que es algo que espero que resulte aceptable. Así, la relación de la *phrónesis* con la analogía y la hermenéutica hará que resulte clara la pertinencia de una hermenéutica analógica.[2]

Será, pues, un ejercicio de lo que los antiguos dialécticos y retóricos denominaban la búsqueda de la definición: *venatio definitionis* (o "cacería de la definición"), pero más bien como *venatio relationum* ("cacería de las relaciones" que tienen estos conceptos). No anima a esto, entonces, un afán meramente erudito o historiográfico, sino sistemático, para la filosofía misma, ya que la filosofía está ahora en un marasmo de extremos universalistas y relativistas en pugna, falta de una solución intermedia y echando de menos algo como la noción de la analogía o proporción, que es lo que está detrás de la idea de *phrónesis* o prudencia, idea que podrá hacer que la filosofía encuentre un equilibrio prudencial y proporcional que tanto necesita y con tanta urgencia.

En efecto, la filosofía se debate en estos últimos tiempos entre el univocismo del universalismo y el absolutismo y el equivocismo

[1] *Cf.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 48 y ss., y 385 y ss.

[2] Sobre ésta, puede verse Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*.

del particularismo y el relativismo. Ya la discusión está muy agotada y los interlocutores se endurecen cada vez más en sus posturas, de modo que no se ve que se avance en alguna dirección. Por eso hace falta introducir un término medio, que será el del analogismo, el cual podrá por lo menos abrir un poco la puerta para que la discusión encuentre nuevos cauces y avancemos hacia una solución más adecuada y conveniente.

Que la *phrónesis* o prudencia está conectada con la analogía lo atestigua la misma historia de la filosofía, pues los que empezaron a señalarla, que fueron los pitagóricos, enlazaban la misma noción de virtud con la de proporción o analogía. Era la acción según proporcionalidad, y en esto se destacaba la *phrónesis*, pues ella era la encargada de lograr ese equilibrio o mediación o medianía, y también de proporcionar los medios con los fines que se deseaban. Sócrates y Platón le dieron un matiz intelectualista y teórico, pero Aristóteles le devolvió el carácter concreto y práctico que tenía en el pueblo. Los estoicos retornaron al intelectualismo socrático-platónico, con un tinte de sabiduría teórica. Pero la Edad Media se encargó de hacer que la prudencia recobrara lo concreto y práctico, cuando se realizó la recuperación cabal del aristotelismo.

En la modernidad, ya desde el Renacimiento, con Maquiavelo, la prudencia adquirió un tinte de astucia y zorrería. Esto pasó a algunos barrocos, como Gracián. Pero también fue vista como sutileza o fineza, por ejemplo por Pascal. Algo parecido sucede con Vico, que la asocia al sentido común y a la retórica o tópica, en contraposición con la crítica racionalista. En Kant se mezclan ese maquiavelismo político y esa búsqueda de una sabiduría práctica, ya que la teórica o pura había llegado a un callejón sin salida.

Y desemboca en los contemporáneos, varios de los cuales, muchos ya, se empeñan por recuperar para la filosofía la noción de virtud y, dentro de ella, la de la prudencia. Así vemos que en la actualidad se da un renacimiento de la filosofía práctica aristotélica, y con ella la vuelta de la noción de virtud y, señaladamente, la de la prudencia.

Pero también la relación de la *phrónesis* o prudencia con la hermenéutica ha sido señalada recientemente, y nada menos que por el teórico hermenéutico más insigne, como fue Gadamer. Según él, el acto hermenéutico tiene el modelo de la *phrónesis*, pues busca colocar al-

go particular en lo universal, el texto en su contexto, y, además, ejerce ese elemento esencial a la *phrónesis* que es la deliberación, sopesando las razones o argumentos para establecer una buena interpretación y para defenderla de sus rivales.

De esta manera, ya que la *phrónesis* tiene como modelo la analogía o proporcionalidad, y ya que la hermenéutica tiene como modelo la *phrónesis*, resulta muy pertinente una hermenéutica analógica. De acuerdo con lo anterior, esta hermenéutica analógica no será otra cosa que la recuperación del modelo *phronético* (prudencial) o analógico (proporcional), para la disciplina de la interpretación, que no siempre ha estado claro. Si Gadamer insiste en que la hermenéutica tiene por paradigma la *phrónesis*, y ésta tiene como paradigma la analogía o proporción, se sigue que tenemos que desembocar en una hermenéutica analógica para que la *phrónesis* sea en verdad lo que anima a la disciplina de la interpretación.

Llegar a esto será ya un fruto excelente de nuestro recorrido por esa noción tan rica y movediza. Ella beneficiará mucho, según me parece, a la hermenéutica actual, pero también y por lo mismo a la filosofía que tenemos en nuestros días. Por ello trataré de conducir lo más directamente nuestro recorrido, que tendrá muchas vueltas y revueltas, inevitablemente. Como sucede con toda cacería. Y no podría ser de manera distinta en una cacería de conceptos, de significados, lo cual es la cacería hermenéutica.

LA *PHRÓNESIS* EN LOS ANTIGUOS

Premisa

En este capítulo trataré de señalar por qué Hans-Georg Gadamer da tanta importancia a la prudencia o *phrónesis* aristotélica en el ámbito de la interpretación. Da la impresión de que, para él, es la virtud hermenéutica por excelencia, o, por lo menos, el modelo de la interpretación, ya que lo que ella hace en el actuar moral se corresponde con lo que se hace en el campo de la interpretación de los textos. Tiene muchas características que comparte con esta última, lo cual nos puede autorizar para hablar de una analogía entre la *phrónesis* y la interpretación o actuación hermenéutica.

Intentaré, por ello, señalar esas semejanzas proporcionales, aludiendo, además, al carácter sumamente analógico de la *phrónesis*, y, por lo mismo, a la analogicidad que se esconde en la interpretación, de modo que resulte relevante o, por lo menos, plausible hablar de una hermenéutica analógica en la línea trazada por el mismo Gadamer. Atenderemos el lugar que asigna Gadamer a la *phrónesis* aristotélica en el ámbito interpretativo o hermenéutico.

Con todo, la idea de *phrónesis* es anterior a Aristóteles, y sería conveniente recoger al menos algunos de sus hitos más importantes en esa historia, desde los presocráticos. Y también, por supuesto, recibió un estudio importante después del Estagirita en la misma época clásica, por ejemplo en los estoicos. Trataremos de señalar los rasgos más relevantes de esta reflexión filosófica en la época antigua.

Los pitagóricos

De entre los presocráticos, los que más se dedicaron a la meditación sobre la virtud (*areté*) y, dentro de ella, a la *phrónesis*, fueron los pita-

góricos.[3] Ellos introdujeron la noción de *analogía*, o proporcionalidad, y sobre ese modelo de la moderación o proporción establecieron la noción de virtud. De entre las virtudes, es la de la *phrónesis* o prudencia la que mejor cumple con ese modelo o paradigma de la proporción o analogía.

Por eso nuestro primer punto será mostrar que la *phrónesis* es analogía. Que está en la línea de la analogía lo atestigua el que sus introductores, los pitagóricos, encabalgaron la noción de virtud (*areté*) en la de proporción (*analogía*) o mesura. Esto fue obra de los pitagóricos,[4] en el tiempo remoto de los presocráticos, origen de esto que aun hoy en día seguimos llamando "filosofía".

Veamos una afirmación de John Burnet, el gran especialista en la filosofía presocrática, frase en la que relaciona la idea pitagórica de armonía, o fusión de los contrarios, con la de proporción y con la de término medio virtuoso, que es la esencia de la *phrónesis*:

> Es evidente que la gran contribución de Pitágoras a la ciencia fue su descubrimiento de que los intervalos concordantes pueden ser expresados por simples relaciones numéricas. En principio, cuando menos, esto sugiere una idea completamente nueva de la relación entre los "opuestos" tradicionales. Si se puede lograr un acorde perfecto (*armonía*) de lo alto y lo bajo mediante la observancia de estas relaciones, es claro que otros opuestos también podrán ser armonizados del mismo modo. Lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, se pueden unir en una mezcla justa (*krasis*), cosa que testimonia todavía nuestra palabra "temperatura". La doctrina médica de los "temperamentos" se deriva de la misma fuente. Además, la famosa doctrina del justo medio es también una aplicación de la misma idea al problema de la conducta. No es excesivo afirmar que la filosofía griega estuvo, de aquí en adelante, dominada por la noción de una cuerda perfectamente templada.[5]

[3] *Cf.* Rodolfo Mondolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*, pp. 11-12.

[4] *Cf.* Luis A. Fallas, "La analogía pitagórica. Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, número extraordinario, 1992, pp. 295 y ss.

[5] John Burnet, *La aurora del pensamiento griego*, pp. 136-137.

En efecto, la admiración de Pitágoras por la música lo llevó a tratar de comprender la armonía, que vio como compuesta de contrarios que llegaban a la concordancia, al acuerdo. Esto lo condujo a su idea de que todas las cosas contienen números, y de ahí pasó a la idea de que todas las cosas que están armonizadas lo deben a que sus números se pueden concordar. A eso se llama proporción; de hecho, la armonía se basa en la proporción matemática (aritmética y geométrica). Esto hizo que tratara la idea antigua de los opuestos de una manera nueva: éstos se podían armonizar, era posible la armonía de los opuestos, y era posible precisamente encontrando las proporciones en las que podían encontrar esta concordancia. Los pitagóricos aplicaron esta idea de la armonía a los astros (la armonía de las esferas), al cuerpo (en la medicina, la teoría de los temperamentos, temperaturas o templanzas), al alma (que en algún momento fue vista como una armonía de las partes del cuerpo), a la conducta psicológica, a la conducta moral y hasta a la política (la sociedad como un todo armónico). En cuanto a la moral, esto se vio en la idea del justo medio, que es el equilibrio, la proporción o proporcionalidad, en la cual radicó la *areté* o virtud. Tal fue la idea griega de la virtud como término medio o justo medio. En una nota, Burnet explica: "Aristóteles derivó su doctrina del *término medio* del *Filebo* de Platón, donde es expuesta como doctrina pitagórica".[6] Y es que Platón tuvo un influjo muy grande de los pitagóricos, cosa bien atestiguada.[7]

Justamente se atribuye a Pitágoras —aunque es un personaje casi mítico— el nombre de "filosofía" y de "filósofo", por una humildad verdadera. Acto analógico, que la analogía también es modestia y reconocimiento de nuestros pocos alcances. No quería ser llamado sabio, y prefirió ser llamado amante de la filosofía. Pues bien, se habla de los pitagóricos, así, como grupo, porque tenían la costumbre de atribuir todo al maestro, Pitágoras, de tal modo que no se sabía qué era de quién, aunque hubo algunas personalidades, como Arquitas, Filolao, y otros. Como otro acto de modestia, analógico, se fundían en el nombre del maestro, en su firma; fundían sus firmas en la archifirma; todos eran el maestro, como si todos fueran Pitágoras.

[6] *Ibid.*, p. 137, n. 2.

[7] *Cf. ibid.*, pp. 338-341, inciso dedicado a la influencia de los pitagóricos sobre Platón.

Aunque ciertamente el nombre analogía es tardío, si vemos, en el tercer tomo de *Los fragmentos de los presocráticos*, de Diels y Kranz, el índice de conceptos y nombres, veremos que todos los que usaban el término analogía eran pitagóricos, o por lo menos a ellos se les atribuye.[8] Sea de ello lo que fuere, lo que me interesa es que, en todo caso, los pitagóricos inventan la analogía para frenar la crisis de pensamiento que tuvieron que afrontar. La analogía es proporción, proporcionalidad, acercamiento aproximativo. Los pitagóricos eran grandes matemáticos y grandes místicos, filósofos que trataban de equilibrar ambas fuerzas: la de la exactitud y la de la profundidad, la de la razón y la del sentimiento. Pero, cuando estaban dedicados a construir su edificio científico matemático, toparon con lo irracional.

No podemos ni siquiera imaginar la crisis que significó para ellos el hallazgo de los números irracionales. El ideal racionalista que tenían se derrumbó, estrepitosamente y con gran estruendo. Eran números inconmensurables. También la inconmensurabilidad de la diagonal hizo que acudieran a la analogía, para conmensurar, medir y cuadrar sólo aproximadamente. Se ve, pues, que la analogía tiene que ver con lo que es irracional e inconmensurable, sobre todo para dar una conmensuración sólo aproximada. Por ejemplo, ahora que tanto se habla de la inconmensurabilidad (de paradigmas, de teorías, de tradiciones y de culturas), es cuando más hace falta. Buscar integración, buscar convergencia, pero siempre inexacta, sólo aproximativa, sólo proporcional. Por eso la analogía es proporcionalidad, siempre aproximación que nunca alcanza la meta, que se queda incompleta. Pero que resulta bastante, suficiente.

Que la analogía es mediación se ve en que los pitagóricos fueron, además de grandes matemáticos, más abiertos a lo misterioso y mítico o simbólico.[9] Los aforismos que tenían —pues en la filosofía aforística son antecedentes de Nietzsche— eran llamados sus *symbola*, esto es, aquello con lo que se reconocían, como adeptos a la secta, lo que los unía. Exactamente lo que hacen los símbolos. Recordemos que eran órfico-pitagóricos, y, en cuanto órficos, adoraban a Zagreus, que era el Dioniso descuartizado por los titanes, precisamente el que buscaba

[8] *Cf.* Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. III, p. 43.
[9] *Cf.* Peter Gorman, *Pitágoras*, p. 9.

Nietzsche en *El origen de la tragedia*. Pero también hemos de recordar que, además de Dioniso, tenían a Apolo; incluso se decía que Pitágoras mismo era una un hijo de éste. Por eso juntaban, con la analogía o proporción, a Apolo y a Dioniso: sólo proporcionalmente. Y también, en cuanto órficos, creían en la transmigración y en el eterno retorno. Cosas muy nietzscheanas, a tal punto que extraña el que no haya atendido más a ellos el propio Nietzsche. Pero lo que nos interesa es que la analogía es proporción, equilibrio, integración.

Algo que me importa mucho, asimismo, es que esta idea matemática de la analogía o proporción: a:b::c:d es el modelo del silogismo, pues se puede poner como a:b::b:c y se tiene su esquema. Consistía sobre todo en la búsqueda del término medio. Pero no sólo del medio silogístico teórico, sino también del medio en el silogismo práctico, que es el medio para los fines, y además tenía que ver con el medio para la virtud. Y eso es la *phrónesis*, ciencia de los medios, de las mediaciones. (El aristotelismo habló de una analogía entre la lógica y la *phrónesis*.[10]) La *phrónesis*, por eso, es como la llave de la virtud, de las otras virtudes, ya que la *areté* consiste en el medio proporcional. Con esta idea de la analogía o proporción, los pitagóricos tienen la idea de *areté* o virtud, que pasará a Platón y a Aristóteles. No se olvide que Platón tuvo maestros pitagóricos, como Timeo de Locres, Teodoro de Cirene y Teeteto. Y ellos dividieron la virtud de una forma que será heredada en la *República* y en la *Ética a Nicómaco*: prudencia, templanza, fortaleza y justicia. Todas esas virtudes, por ser virtudes éticas o prácticas, buscan la moderación. Se sabe que moralmente toda acción puede ser vicio por exceso o por defecto; en cambio, cuando encuentra la moderación, se constituye como virtuosa. Por ejemplo, la valentía es una virtud, pero, por defecto, puede llegar a ser cobardía, y se convierte en vicio; y, por exceso, puede degenerar en osadía, y también abandona el ámbito de la virtud, para convertirse en vicio.

Pero no se trata de un equilibrio estático, como perfecto medio entre dos puntos, pues eso no existe. Será un equilibrio dinámico, que a veces tendrá que tender más hacia un lado y a veces más hacia

[10] *Cf.* Leopoldo E. Palacios, "La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás", en *Ciencia Tomista*, núm. 99, pp. 222 y ss.

el otro, para que de veras haya una acción virtuosa. En eso consiste el que en la analogía predomina la diferencia. En eso reside o se cifra la proporcionalidad, en que se da siempre un predominio de algunos de los extremos, con lo cual se dinamiza y, como dirá mucho después Schelling, llega a dialectizarse.[11] Buscar la proporción, como los pitagóricos eran amantes de la música, era buscar la armonía, y eso exige respetar y cuidar la diferencia, sin perder totalmente la unidad o semejanza.

Esto se ve sobre todo en la virtud de la *phrónesis* (corrientemente traducida como prudencia, aunque se la ha traducido de otras formas). Es donde más se ve la búsqueda de la proporción, la proporcionalidad, la armonía, la moderación.[12] Se ve sobre todo en aquello que es su constitutivo principal, la deliberación, que tiene como producto o fruto el juicio prudencial. Resulta evidente que el juicio prudencial es lo más importante en ella, pero requiere de la deliberación como proceso, la cual es todo un procedimiento argumentativo, que Aristóteles veía conectado sobre todo con la retórica. La conexión de ésta con la hermenéutica se ve a las claras. Para interpretar necesitamos llegar a un juicio hermenéutico que responda a un problema hermenéutico y requiere una argumentación hermenéutica (que, en este caso, está más del lado de la retórica), y con ello se establece una interpretación. Asimismo, con ese procedimiento se puede dilucidar y distinguir entre una interpretación verdadera y otra falsa, o por lo menos entre una mejor y otra peor.[13] Se ve por qué Gadamer ha puesto a la *phrónesis* o prudencia como el instrumento adecuado y excelente de la hermenéutica, de la interpretación.

Fue la analogía o proporcionalidad pitagórica la que condujo a la idea de la *phrónesis*. En efecto, de la misma idea de analogía o proporcionalidad surge la idea de *areté* o virtud, tal como será acogida por Platón y Aristóteles. La *phrónesis* es eminentemente analógica o proporcional, en el sentido de que tiene como papel principal la búsqueda y determinación de lo que no es ni puede ser exacto, sino

[11] *Cf.* Enrique Dussel, "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)", en *Analogía Filosófica*, X/1, pp. 29-60.

[12] *Cf.* Santiago M. Ramírez, *La prudencia*, pp. 107 y ss.

[13] *Cf.* M. Beuchot, *op. cit.*, pp. 79 y ss.

sólo aproximado y convergente. Por eso era considerada como una sabiduría práctica, análoga a la sabiduría teórica o *sofía*, pero que versaba sobre las cosas concretas, singulares y contingentes.

Platón

Platón recibe la noción de *phrónesis* de los pitagóricos. Pero a través de Sócrates, el cual sólo señalaba como única virtud a la prudencia y la identificaba con la sabiduría. Por eso adquiere un estatuto demasiado especulativo.[14] Dado el intelectualismo socrático (sólo el ignorante puede ser malo, por lo que el sabio es bueno), para Platón la prudencia adquiere un carácter muy teórico (por lo cual tiene un sentido más amplio que en Aristóteles, quien la verá como más práctica y concreta). En Platón llega incluso a equipararse a la sabiduría (*sofía*), y, en consecuencia, a la filosofía en general. Con ello parece alejarse de la praxis y centrarse en la teoría, y también se aleja de lo contingente y se aposenta en lo necesario; de hecho, para Platón, se pueden intercambiar *phrónesis* y *sofía*.

De hecho, al igual que Sócrates, Platón, en los primeros diálogos, sólo habla de una virtud, la prudencia, como sabiduría, pero poco a poco va distinguiendo otras virtudes en los diálogos tardíos, hasta que, en la *República*, divide las virtudes según los estamentos sociales: a los campesinos les corresponde la templanza; a los guerreros, la fortaleza o valentía, y a los magistrados, la prudencia o sabiduría. Vemos allí cómo se recuperan las virtudes ya señaladas por los pitagóricos. Pero en Platón siempre hubo esa tendencia socrática a ver la prudencia como más bien teórica. De esta manera, la *phrónesis* queda equiparada a la *sofía* o está en la línea de ésta.

Así, la *phrónesis* platónica es una virtud que prepara para la contemplación de las cosas, sobre todo de las divinas.[15] Tanto en la *República* como en el *Filebo*, es el alejamiento de las cosas terrenales para aspirar y llegar a las divinas.[16] Es la virtud propia del alma racional, la cual es un principio divino en el hombre, por lo que es algo divino

[14] *Cf.* Terence Irwin, *La ética platónica*, pp. 387 y ss.
[15] *Cf.* Platón, *Menón* 89a; *Parménides*, 132d.
[16] *Cf.* el mismo, *República*, 433a, 442c, 511d; *Filebo*, 19ad.

en lo humano. También tiene por cometido regular las acciones humanas, como directora de la vida práctica, pero sobre todo para ordenarla a la vida teórica, que es la contemplación de las cosas divinas, entre ellas las ideas. Y, entre las ideas divinas, la *phrónesis* o sabiduría orienta a llegar hasta la idea del Bien, que es la más alta y perfecta, el fin de la filosofía. Sin esta idea del bien no se pueden normar las acciones humanas, que reciben de ella su orientación, sobre todo moral.

Como se ve, la *phrónesis* en Platón está en la línea de los pitagóricos, sus maestros, sólo que más inclinada a la teoría, a pesar de que desde ella rige la actividad práctica. Pero recibe un sentido más amplio que en su discípulo Aristóteles, que la hará más abocada a la vida práctica, a la acción moral, principalmente. Platón llega a identificarla con la sabiduría, y, en el fondo, con toda la filosofía, ya que la *phrónesis* es la entrada a las virtudes, y la filosofía es la que (en seguimiento de Sócrates) conduce a la vida virtuosa.

Aristóteles

Aristóteles, que es el campeón de la *phrónesis*, la ve de manera distinta a como la veía Platón. Trata de desligarla del aspecto socrático-platónico de conocimiento teórico o especulativo, y de acercarla al campo de lo práctico y lo ético. Werner Jaeger, que ha estudiado concienzudamente la evolución del pensamiento aristotélico, señala un proceso en la fijación de la idea de *phrónesis* en Aristóteles.[17] En un principio, como se ve en la obra temprana del Estagirita, el *Protréptico*, tiene esa idea socrático-platónica de la *phrónesis* con el sentido de conocimiento intelectual y especulativo. Pero poco a poco recoge el aspecto práctico y hasta moral que tiene esa virtud, y que era como la concebía el pueblo griego, y tal es lo que se ve en la *Ética a Nicómaco*.[18]

[17] *Cf.* Werner Jaeger, *Aristóteles*, pp. 100 y ss. Sin embargo, hay que tomar en cuenta las cautelas que señala Guariglia, pues Dirlmeier encontró algunas confusiones por parte de Jaeger; *cf.* Osvaldo Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, pp. 98 y ss.

[18] *Cf. ibid.*, p. 482. Como "sabiduría" (*sagesse*) traducen *phrónesis* Gauthier y Jolif; *cf.* René A. Gauthier y Jean Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, II-2, pp. 463 y ss.

En esa obra, Aristóteles divide las virtudes en éticas y dianoéticas, es decir, en morales o prácticas e intelectuales o teóricas. Las éticas son tres: templanza, fortaleza y justicia; las dianoéticas son cinco, dos que pertenecen a la parte opinativa del intelecto-razón: arte (*techne*) y prudencia (*phrónesis*), y tres que pertenecen a su parte científica: intelecto, ciencia y sabiduría. La prudencia es intelectiva o teórica, pero no pertenece al intelecto científico, como la inteligencia, la ciencia y la sabiduría, sino al intelecto opinativo, igual que el arte o *techne*. Ambas están en la parte práctica del hombre, pero son distintas. La *phrónesis* no es ni *episteme* ni *techne*,[19] está más del lado del actuar moral. Por eso Aristóteles trata de la *phrónesis* sobre todo en sus obras de ética: la *Ética a Nicómaco*, la *Ética a Eudemo* y la *Gran moral*.

En la *Ética a Nicómaco*, el Estagirita dedica el capítulo 5 del libro VI a la *phrónesis* o prudencia. Parte de la consideración de las personas que son consideradas prudentes. En lugar de definir *a priori* la prudencia, debemos atender a las personas prudentes, para encontrar las características de esta virtud. El prudente (*phrónimos*) tiene la capacidad de deliberar acertadamente acerca de lo que es bueno o conveniente para él mismo, no en un sentido particular, sino en un sentido general o comprensivo. De acuerdo con ello, el *phrónimos* es alguien que sabe juzgar no solamente sobre lo que es bueno para él, sino para cualquier ser humano.[20] Esto último es lo que marca la conexión de la prudencia con la generalidad, o la universalidad. Dado este carácter judicativo de la prudencia, pertenece a su concepto la deliberación: "Y, así, podría decirse en general que el prudente es el que sabe deliberar".[21] Pero la deliberación no se aplica a asuntos que son

[19] Recuérdese que la ciencia o *episteme* era, para Aristóteles, un saber universal y necesario, apodíctico, y no el saber conjetural e hipotético que es la ciencia en la actualidad. Y el arte o *techne* era un conjunto de reglas operativas para hacer bien ciertas cosas, desde la técnica del zapatero hasta la del escultor o el pintor. *Cf.* M. Beuchot, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, pp. 43 y ss.

[20] Sobre este aspecto insiste mucho Osvaldo Guariglia; ver su libro ya citado, pp. 305 y ss. En el momento en el que se considera esta universalidad, "se penetra en el ámbito moral en sentido estricto" (*ibid.*, p. 305). La capacidad de universalizar es la que hace que un conocimiento práctico sea ético. Es algo muy parecido a lo que será, mucho después, la postura de Kant.

[21] Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VI, 5, 1140a31.

incapaces de ser de otra manera, esto es, de alteración, o que no son susceptibles del poder de uno mismo para la acción. Por eso no se delibera sobre las cosas necesarias, sino sobre las contingentes, y tampoco sobre las que están fuera del alcance de nuestra acción, sino sobre las que podemos sujetar a nuestra acción. Además, así como la prudencia no tiene por finalidad la demostración, tampoco tiene por finalidad la producción, sino la acción. Por ello, la prudencia no es ni ciencia ni arte. "No queda, pues, sino que la prudencia sea un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, sobre las cosas buenas y malas para el hombre".[22] Así, la prudencia es una virtud teórica, pero referida a la praxis, o por lo menos relativa a la razón práctica.[23] A diferencia del arte, en el que hay perfección, no puede hablarse de una perfección de la prudencia, y, además, en el arte se yerra voluntariamente, y en la prudencia no. Asimismo, el arte o *techne* tiene que ver más con los medios y la *phrónesis* más con los fines; aunque para ello tiene que estudiar los medios, de modo que pueda concordarlos con los fines, precisamente. En efecto, Aristóteles distingue entre la volición (*boúlesis*), que señala los fines; la deliberación (*boúleusis*), que sopesa los medios, y la decisión (*proáiresis*), que determina la acción que se ha de ejecutar. Como se ve, la deliberación, que es la parte más propia de la prudencia, versa sobre los medios para llegar a los fines (el Estagirita dice explícitamente que no se delibera sobre los fines, cosa que algunos comentaristas actuales, como Ackrill, por ejemplo, le han criticado).[24] Dado que la deliberación conduce a la decisión, está muy conectada con el silogismo práctico, que tiene como conclusión una acción.

Esto implica que la prudencia requiere de la experiencia; sin ella no puede darse. Y no se trata de una experiencia como la que postula el empirismo; la experiencia aristotélica es muy diferente, es un cierto conocimiento de la vida.[25] Lo principal de la prudencia es la deliberación (la *boúleusis*), esto es, el procedimiento de sopesar razo-

[22] *Ibid.*, 1140b6.

[23] En *ibid.*, 1140b20, reitera: "Así, la prudencia es necesariamente un hábito práctico verdadero, acompañado de razón, con relación a los bienes humanos".

[24] *Cf.* John L. Ackrill, *La filosofía de Aristóteles*, pp. 256 y ss.

[25] *Cf.* Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 71.

nablemente los *pros* y los *contras* de la acción, así como los medios con los que se cuenta para lograr el fin o los fines que se propone el agente o actor. Esta deliberación es una especia de diálogo argumentativo, consigo mismo o con otro(s), pero que, en definitiva, es una argumentación a favor de lo que uno se propone hacer y la manera de hacerlo.

Por eso la prudencia tiene que ver con lo contingente, a saber, lo que es pero puede ser de otra manera. Se trata de lo que el hombre puede manejar o moldear. Por eso tiende directamente a la acción. Así, a pesar de que la prudencia es una virtud intelectual (*dianoética*), pertenece al intelecto práctico, a la razón práctica. El prudente encuentra bien el *kairós* o momento oportuno para actuar. Igualmente, la deliberación, que es lo más propio de la prudencia, versa sobre aquello que podemos manejar, las cosas que dependen de nosotros. La deliberación tiene dos clases o aspectos: a) busca los medios para un fin y b) busca la manera de aplicar lo universal a lo particular. La deliberación, que es algo prudencial, se conecta con la argumentación retórica, que tiene entre sus géneros el deliberativo (también se conecta con el silogismo práctico, el cual tiene un estatuto muy diferente del silogismo teórico, que tiene como modelo el de la lógica apodíctica, de lo necesario, no de lo contingente). Al versar sobre lo contingente, la deliberación prudencial no tiene la certeza de la lógica, sino la verosimilitud de la retórica. Incluso parece algo artístico, pero siempre en lo opinable. Dice Aubenque:

> La deliberación traduce esta ambigüedad: a medio camino entre la ciencia y la adivinación azarosa, es del orden de la opinión, es decir, de un saber aproximativo como lo es su objeto. Fundada en un saber tal, ninguna deliberación será infalible. El hombre de buen consejo enuncia aquello que es posible y aquello que no lo es, capta el "punto de posibilidad", pero no puede hacer que este "posible" sea necesario y, desde ese momento, la acción más "deliberada" comportará siempre el riesgo, incluso infinitesimal, del fracaso.[26]

[26] *Ibid.*, p. 131.

La deliberación tiene como finalidad la elección o decisión (*proáiresis*). Es el resultado de la ponderación de los medios conducentes, para elegir el (o los) más conveniente(s) en vistas a la consecución del fin: el silogismo práctico, que tiene como premisa mayor un mandato o regla ("La templanza se ha de alcanzar"), como premisa menor un juicio concreto ("Este acto es de templanza") y como conclusión la decisión o el imperativo de una acción ("Debo hacerlo"). Pero hay diferencias entre la deliberación y el silogismo práctico: "En el silogismo práctico, una vez establecidas las dos premisas, la conclusión es inmediata; por el contrario, la elección va precedida de una larga *deliberación*, un minucioso *análisis*, cuya conclusión sólo viene representada por la menor del silogismo práctico".[27] Por ello, la deliberación es mucho más amplia que el silogismo práctico, solamente una de cuyas partes, la premisa menor, es resultado de la deliberación. En la deliberación, a diferencia de lo que ocurre en el silogismo práctico, no hay certeza, sino puramente opinión. La deliberación tiene que ver más con la finalidad y la eficiencia, esto es, qué medios son más eficaces o efectivos para llegar a un fin. Y también tiene algo que ver con la aplicación de lo general a lo particular, o, si se prefiere, con la subsunción de lo particular en lo general (a lo que pertenece, y que le brinda su contexto), lo cual es sumamente hermenéutico, y es donde más se parece la *phrónesis* a lo que se hace en la hermenéutica, tanto para encontrar una interpretación mejor que otra como para evaluar una interpretación como mejor que otra.

Gadamer habla de la *phrónesis* a propósito del mismo Aristóteles, al ponderar la actualidad que tiene el Estagirita para la hermenéutica, sobre todo su *Ética a Nicómaco*. De hecho, sostiene que la comprensión es un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Esto es lo que hacemos en hermenéutica, colocar un texto en su contexto, que es lo mismo que colocar algo particular a la luz de algo general, que lo ilumina y desvela su sentido. Y esto es parecido, también, a lo que hace la *phrónesis* en la ética, que, en lugar de buscar el bien abstracto de Platón, universal pero vacío, busca más bien lo que es bueno para el hombre, en esta

[27] *Ibid.*, p. 160.

circunstancia concreta. Aquí no se alcanza la exactitud del matemático, sino algo mucho más moderado, sólo se alcanza un perfil de las cosas, y con base en él hay que buscar la acción adecuada. Por eso tiene una parte de conocimiento, pero también de praxis concreta; por eso, de alguna forma, es una virtud mixta: teórico-práctica. Es decir, es un saber no vacío, está sumamente relacionado con la realidad. A lo que añade Gadamer: "Pues también *el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser*".[28] No es un saber objetivo, como el de la ciencia, por ejemplo la matemática; es, más bien, algo que tiene que ver con el hacer. Por eso añade Gadamer: "Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta ciencia 'teórica' las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son 'ciencias morales'. Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo".[29]

Mas, al ser un saber teórico-práctico, la *phrónesis* no se reduce a una *techne*, técnica o arte, aunque también tiene su parte estratégica, instrumental o técnica.[30] Gadamer comenta: "Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica".[31] Recordemos que, para Gadamer, la aplicación es un aspecto fundamental de la interpretación. Toda interpretación lleva una aplicación, y por ello toda interpretación es, también, una autointerpretación. Se requiere para poder encontrar el lugar de uno mismo ante el texto y en su contexto. Con esto la *phrónesis* entra en lo más íntimo y hondo de la hermenéutica. En efecto, ella tiene mucho parecido con la decisión moral, de las opciones éticas que se nos presentan; y esto tiene una gran semejanza con el saber para decidir entre las interpretaciones diversas que se nos presentan como posi-

[28] H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 385.

[29] *Ibid.*, p. 386.

[30] *Cf.* Luis E. Varela, "Prudencia aristotélica y estrategia", en *Convivium. Revista de Filosofía*, segunda serie, núm. 15, pp. 5-36.

[31] H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 387.

bles para un texto. Gadamer agrega a su reflexión sobre la *phrónesis* el modelo de la interpretación jurídica, donde se da la jurisprudencia, que es *phrónesis* aplicada al derecho, y además la virtud de la *epiqueya* o equidad, que es la habilidad para aplicar bien la ley general al caso particular, algo que también requiere de la hermenéutica.

Gadamer dice que ya Aristóteles vinculaba la *phrónesis* con la comprensión, de modo que se puede decir que la *phrónesis* es una de las formas de la comprensión. La comprensión no depende de una *teche*, sino de un hombre muy experimentado, que ha logrado conocerse y tener disponible una habilidad para moverse en las situaciones concretas, que ha aprendido de los casos. Pero no es el astuto o *deinós*, sino que el prudente o *phrónimos* añade a su habilidad el actuar moral. Por ello Gadamer termina diciendo:

> A modo de conclusión podemos poner en relación con nuestro planteamiento la descripción aristotélica del fenómeno ético y en particular de la virtud del saber moral; el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto.[32]

Finalmente, se ha hablado del lugar que da Aristóteles a la *phrónesis* en el cuerpo de las virtudes. En efecto, la virtud es término medio, y éste es detectado por la prudencia, por lo que la prudencia es la clave de las virtudes; pero si la prudencia conduce a las virtudes, y ella misma es una virtud, hay una virtud que se presupone a la virtud, lo cual parece ser un razonamiento circular. Sin embargo, se rompe ese círculo vicioso diciendo que la prudencia se adquiere paulatinamente, al mismo tiempo que las otras virtudes, y que, además, depende mucho de la educación, además de que la prudencia puede ser suplida, al principio, por los consejos de hombres prudentes.[33]

[32] *Ibid.*, p. 396.

[33] *Cf.* Héctor Zagal Arreguín y Sergio Aguilar Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*, pp. 119 y ss.

De esta manera la *phrónesis* se coloca como una virtud acompañante de las demás, en el sistema aristotélico de las virtudes, que se despliega con cierta armonía y equilibrio entre unas y otras.

Los estoicos

Según Aubenque, la *phrónesis* en los estoicos adquiere un sentido muy diferente del aristotélico.[34] Crisipo la define como la ciencia de lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer y la ciencia de lo bueno y de lo malo.[35] Se tendría que decir que no tiene ascendencia aristotélica, sino, en todo caso, una común a las dos, a saber, la socrática. Sigue siendo una virtud intelectual del entendimiento práctico, que tiene que ver con la acción. Se da, así, la conexión de lo teórico con lo práctico; pero no se da lo específicamente aristotélico, que es la oposición de la *phrónesis* a la sabiduría, por no ser científica sino opinable, ni su relación con lo contingente y su carácter altamente deliberativo. En efecto, para los estoicos en el mundo no hay contingencia, sino la necesidad de lo que está determinado conforme al *logos*. Es, por ello, una cierta sabiduría. Y esto se ve claramente en Cicerón, quien no distingue entre prudencia y sabiduría, llegando a identificarlas.[36]

A la tesis de Aubenque, de que la *phrónesis* en los estoicos es muy diferente de la de Aristóteles, Danielle Lories se opone y sostiene que no difiere tanto.[37] Ciertamente parece tener un carácter más de ciencia o de sabiduría, y no parece versar sobre lo concreto, particular y contingente, pero no se aleja mucho de ello. A pesar de la imagen clásica del sabio estoico, como aceptador de lo necesario (sin demasiada contingencia) e indiferente a las cosas que le suceden, algo se puede acercar a la *phrónesis* aristotélica. La *phrónesis* estoica es

[34] *Cf.* P. Aubenque, "La prudencia en los estoicos", trabajo puesto como apéndice a *La prudencia en Aristóteles*, ed. cit., pp. 198 y ss.

[35] *Cf.* Joachim von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 262.

[36] *Cf.* Cicerón, *De officiis*, I, 15-16.

[37] *Cf.* Danielle Lories, "*Phronèsis: epistèmè et technè* du sage stoïcien", en *Science et esprit*, 55/2, pp. 165-183.

diáthesis, opuesta a *hexis*, y con ello parece diversa, pero los estoicos no separaban tanto —como los peripatéticos— la *sofía* y la *techne*, con lo cual se disminuye la diferencia señalada.

La *phrónesis* es, para los estoicos, una virtud cardinal (primera) y *episteme*.

> Las definiciones de la *phrónesis* sugieren, a mi modo de ver, que, a pesar del vocabulario de la ciencia (*episteme*), esta *phrónesis* es un saber juzgar, una excelencia en la aptitud de juzgar sobre el terreno, en función de las circunstancias en su particularidad, de lo que hace falta hacer. Es que, en efecto, el *kathekón* no es siempre, lejos de lo que hace falta, independiente de las circunstancias. Las situaciones a las cuales somos confrontados pueden ser tales que los comportamientos "naturales" —que nos incumben las más de las veces— son al presente lo que conviene evitar. La *phrónesis* cumple, en este aspecto, la misma función que en Aristóteles: ella evalúa la situación en su singularidad y juzga sobre el comportamiento a adoptar. Pero, contrariamente a lo que pasa en la ética aristotélica, esto no contradice en nada el estatuto de *episteme* de la *phrónesis*. Para Aristóteles, no hay ciencia más que de lo universal, la *phrónesis*, orientada a lo particular, no puede verse más que rehusada de este estatuto, lo cual ha podido hacer decir que es "del orden de la *doxa*". Para los estoicos, lo sabemos, nada de eso; la ciencia versa forzosamente sobre lo singular, y nada impide a la *phrónesis*, como a las otras virtudes, de ser una *episteme*, *episteme* que reviste aquí un sentido muy diferente.[38]

Tal vez habría que distinguir los tratamientos que hace de la *phrónesis* el estoicismo antiguo, el estoicismo medio y el estoicismo tardío. Los estoicos antiguos vuelven a Sócrates, y se acercan a la visión que tiene Platón sobre la *phrónesis*, como sabiduría. Solamente Crisipo desentona, según la definición que hemos visto, y además al querer distinguir otras virtudes además de la prudencia. Los estoicos medios, como Panecio y Posidonio, se acercan a Aristóteles, al distinguir varias virtudes y al considerar la prudencia como concernida

[38] *Ibid.*, pp. 171-172.

con lo particular, concreto y práctico. Pero los estoicos tardíos, como Cicerón (con su eclecticismo) y Séneca, vuelven a la consideración platónica de la prudencia como sabiduría y como virtud única, de la que todas las demás no son sino modos o aspectos.[39] Con todo, tienen la idea de prudencia como derivada de la de providencia, la cual implica cuidado de las cosas contingentes y prácticas.

Los neoplatónicos

De hecho, los neoplatónicos, al igual que los estoicos y los eclécticos, tratan de compaginar a Platón y a Aristóteles en ese punto de la *phrónesis*, como en tantos otros, pero lo que en realidad hacen es privilegiar el aspecto socrático-platónico de la prudencia como ciencia y sabiduría especulativas, es decir, vuelven a sesgarse hacia el lado teórico.[40] Esto se ve, sobre todo, en Filón y Plotino.[41] Pero también puede apreciarse en otros, como en Jámblico, Proclo, etcétera.

Balance

En este paso por la evolución de la noción de *phrónesis* en la filosofía antigua, hemos visto que tuvo su origen en los pitagóricos, quienes la asociaban con la sabiduría de lo particular, con el modelo de la proporción o moderación, que era el paradigma de la virtud moral. Gracias a Sócrates adquirió un carácter más bien especulativo y científico, y así pasó a Platón. Sin embargo, en Aristóteles viene a ser un conocimiento de lo particular, concreto y contingente, por lo que no puede ser ciencia (la cual sólo versa sobre lo universal), sino una *doxa*, ni tampoco técnica, estando del lado de la filosofía moral, y llega a denominarse "sabiduría de lo concreto". Pero con los estoicos, que sí permitían la ciencia de lo particular (en tanto que para

[39] *Cf.* Cicerón, *De inventione rhetorica*, l. II, c. 53; Séneca, *Epistulae Morales*, 71.
[40] *Cf.* S. M. Ramírez, *op. cit.*, p. 37.
[41] *Cf.* Herbert van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu*.

Aristóteles sólo podía ser de lo universal), la *phrónesis* vuelve a adquirir ese carácter especulativo de ciencia.

Hay, pues, en la concepción de la *phrónesis* una oscilación entre lo teórico y lo práctico. Sócrates, Platón y los estoicos la vieron más como teórica; en cambio, Aristóteles resaltaba el aspecto práctico. No en balde el Estagirita llegó a considerar la *phrónesis* una virtud en cierto modo intermedia: sin duda pertenecía a las virtudes teóricas o dianoéticas, pero correspondía a la razón práctica. Con todo, predominará la opinión de que en la *phrónesis* o prudencia el aspecto práctico es el más constitutivo, estableciéndose como sabiduría práctica, de lo particular, contingente y mutable, es decir, de lo concreto, tal como una situación en la que se tiene que actuar y un texto que se tiene que interpretar.

LA *PRUDENTIA* EN LOS MEDIEVALES

Premisa

En los medievales se recoge tanto la tradición pitagórica, que pasa a Aristóteles, como la socrática, que atraviesa por Platón y los estoicos, acerca de la virtud, notoriamente en lo tocante a la prudencia. Lo más notable son los esfuerzos que se hacen para compatibilizar o sintetizar ambas posturas. Dar, por una parte, a la prudencia el estatus de ciencia o sabiduría, y a la vez el de conocimiento de lo contingente y concreto, cual compete a la filosofía de la praxis o al entendimiento práctico.

En el cristianismo predomina, en un principio, el socratismo-platonismo, a través de los estoicos, pero poco a poco va ganando terreno el aristotelismo, siguiendo su marcha, difícil y hasta penosa, para tener el lugar más amplio en la filosofía escolástica. Es lo que se ve en los santos padres, principalmente en san Agustín, y en la Alta Edad Media, con autores como san Bernardo y Ricardo de San Víctor. En la Edad Media madura se tiene como representante connotado a santo Tomás de Aquino. Pero en la Baja Edad Media, que marca la decadencia de la escolástica, se impregna de nominalismo, y la prudencia se colora de tintes pragmatistas y cercanos a la razón técnica y hasta estratégica, que preludian la modernidad.

Alta Edad Media

La patrística o primera época del cristianismo, la de los santos padres, como san Agustín, Boecio y otros, es muy platónica o neoplatónica y depende mucho de los estoicos, más que de los peripatéticos o aristotélicos. Por eso tienen una visión muy especulativa o teórica de la virtud de la prudencia. Sin embargo, incorporan a la

prudencia un aspecto que en verdad le es muy importante: la discreción. Ya Cicerón decía que "prudencia" (*prudentia*) viene de "*providentia*", sincopada, y que le compete el discernimiento, del que proviene "discreción". También en Séneca se encuentra esa consideración de la prudencia como una clase de providencia. Por lo tanto, el prudente es el discreto, como lo vemos en san Benito y san Gregorio Magno.[42] Se tiene sobre todo la idea estoica de la misma, principalmente a través de Cicerón. El *De officiis* de san Ambrosio (obra homónima de la de Cicerón) trae la noción estoica de esta virtud. Algo parecido se ve en san Agustín, que toma tan en cuenta a Cicerón en todo.

De ahí pasa a los plenamente medievales, de la Alta Edad Media (siglos XI-XIII) como san Bernardo, para quien la prudencia es sobre todo discernimiento del bien y del mal, al modo como se distingue la verdad de la falsedad: "Pues el celo sin ciencia es insoportable. Donde hay, pues, vehemente emulación, allí es especialmente necesaria la discreción, que es la ordenación de la caridad. En verdad el celo sin ciencia es siempre menos eficaz y menos útil, y muchas veces muy pernicioso".[43] Al señalar lo estéril o mala que puede ser la devoción sin ciencia, en la cual consiste la discreción, san Bernardo está marcando la identificación de la prudencia y la ciencia, en sentido platónico-estoico. Esto se ve claramente en Ricardo de San Víctor, que adjudica a la prudencia o discreción cinco pasos: el juicio, la deliberación, la ordenación, la dispensación y la moderación; y las explica así: "Por el juicio efectivamente distinguimos las cosas lícitas de las ilícitas; por la deliberación, entre las muchas lícitas, seleccionamos las útiles de las inútiles; por la disposición según el modo de elección, las ponemos todas en orden; por la dispensación, según las circunstancias, decidimos la oportunidad; por la moderación observamos en todo una digna honestidad".[44]

Pero es ya en la Edad Media madura (siglo XIII) cuando se recupera plenamente el legado aristotélico de la prudencia. Ese legado aris-

[42] *Cf.* san Benito, *Regula monasteriorum*, c. 64; san Gregorio Magno, *Regula pastoralis*, parte II, c. 2.

[43] San Bernardo, *In Cantica*, sermo 49.

[44] Ricardo de San Víctor, *In Psalmos*, n. 143.

totélico, aunque fue rescatado durante un largo proceso, y puede hablarse de una respetable recuperación a finales del siglo XII, puede verse de manera más completa en el XIII, por ejemplo en san Alberto Magno,[45] maestro de santo Tomás; pero, sobre todo, en la obra del Aquinate.

Edad Media madura: santo Tomás

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) recoge la herencia aristotélica de la prudencia como virtud intelectiva pero del intelecto práctico, que tiene que ver con lo agible humano, esto es, con lo que el hombre puede moldear en cuanto a las acciones, sobre todo morales.[46] Trata sobre ella principalmente en su comentario al libro VI de la *Ética*, y en la *Summa Theologiae* (II-II, qq. 47-51), aunque también en otras partes, como en el III de las *Sentencias* y en sus escritos sobre las virtudes (*De virtutibus in communi* y *De virtutubus cardinalibus*).

Según el Aquinate, podría decirse incluso que la prudencia es una virtud intermedia entre las teóricas y prácticas, ya que su materia es moral, pero su forma es intelectual. O, si se prefiere, es esencialmente intelectual, aunque accidentalmente moral. "A la prudencia pertenece juzgar rectamente sobre los agibles singulares tal como han de realizarse ahora".[47] Esto quiere decir que lo propio de la prudencia es el juicio, un juicio intelectivo-práctico, acerca de las cosas que se han de hacer humanamente en el campo de lo contingente y concreto o particular. Santo Tomás condensa su definición de la prudencia como la recta razón de lo agible (*recta ratio agibilium*, según la llama en la *Suma*),[48] pero referida a los bienes y males del hombre.[49] Tiene como parte muy importante la deliberación, para llegar a la elección de lo que es conveniente para lo que el hombre desea, esto es, para

[45] *Cf.* san Alberto Magno, *De bono*, tr. 4, q. 1, aa. 4-5.

[46] Un tratamiento muy profundo de la prudencia en santo Tomás se encuentra en Santiago M. Ramírez, *op. cit.*, pp. 87-93.

[47] Santo Tomás, *De virtutibus in communi*, 6 ad 1.

[48] *Cf.* el mismo, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 2, *sed contra.*

[49] *Cf.* el mismo, *In VI Ethicorum*, lect. 1, n. 1109.

seleccionar los medios conducentes a un fin (sobre todo al fin último de la vida, que es la felicidad).

La prudencia tiene por cometido encontrar el medio, tanto el medio conducente a un fin como el término medio de las acciones, que es en lo que consiste la virtud misma en general. Para Tomás, a diferencia de los pitagóricos, los estoicos y Spinoza, el medio no es matemático sino moral, no es cuantitativo sino cualitativo. El medio es analógico, en el sentido de que varía específicamente según la virtud. "El medio consiste precisamente en la proporción o conmensuración de las cosas y de las pasiones al hombre; conmensuración que es diversa según los diversos hombres, porque lo que para uno es mucho para otro es poco, y por eso lo virtuoso no se toma del mismo modo en todos los hombres".[50] Aquí se ve cómo el término medio es proporción o analogía, y que la prudencia es eminentemente analógica, en cuanto buscadora de la proporción adecuada. Se llama recta razón primero en cuanto a la intención, esto es, en cuanto está dirigida a fines rectos, con lo cual incluye una recta intención. Esto evita que el fin legitime los medios, de modo que un fin bueno permita medios malos, según se atribuye al maquiavelismo, lo cual daría medios equívocos con respecto al fin; tienen que ser medios buenos adecuados a los fines buenos, esto es, medios análogos.

El funcionamiento de la prudencia involucra una especie de silogismo práctico, con dos premisas y dos conclusiones. La premisa mayor o universal, dictada por la sindéresis o por la sabiduría, y aceptada naturalmente por la voluntad, contiene el fin universal o los fines particulares en universal: se debe hacer el bien y evitar el mal; se debe vivir de manera templada, fuerte y justa. La premisa menor o particular es propuesta por la prudencia y las virtudes morales, contiene los fines concretos y particulares en su concreción y particularidad propias: éste o el otro modo de conducirme aquí y ahora, según estas circunstancias, es obrar con templanza, fortaleza o justicia.

> Puestas las cuales [premisas] y subsumidas, vienen las conclusiones alternas y combinadas de la razón —prudencia— y del apetito —virtudes morales. Porque una vez hallado el medio

[50] El mismo, *De virtutibus in communi,* 13 ad 17.

> de la razón por la subsunción de la menor bajo la mayor, la razón práctica lo dicta como su conclusión inmediata, y a su vez las virtudes lo aceptan o eligen inmediatamente como conclusión de su propio orden afectivo. Por último, dada esa correlación concreta, la razón lo impera e impone al apetito, que éste ejecuta sin demora usando y empleando todas sus energías: son las conclusiones finales de la razón prudencial —imperio— y del apetito revestido de las virtudes morales —uso activo.[51]

Así, la dificultad y la labor de la prudencia está en la invención del término medio silogístico, para conectar la premisa mayor con la menor y obtener la conclusión. Pero, como no es un silogismo teórico, en el que no interviene la voluntad, sino práctico, en el que sí interviene ésta, tiene que ser inclinado a la acción, y esto lo hacen las virtudes morales. Hay, pues, un dinamismo intelectual y afectivo en la prudencia. Por eso, de los tres actos de la prudencia (el consejo, el juicio y el precepto), el propio y principal es el precepto o imperio, porque tiene que normar y mover a la voluntad, y no sólo iluminar al intelecto. El consejo es la deliberación sobre el medio; el juicio es el resultado de la misma; ambos son intelectivos y el precepto es el mandato a la voluntad para que actúe, y esto es la suma de todos los demás. Según Tomás, también la acompaña de una solicitud moderada.[52]

Fue, pues, santo Tomás un atento estudioso de Aristóteles, que, después de la consideración socrática, platónica y estoica de los santos padres y los pensadores de la Alta Edad Media, en esa madurez del medioevo supo recuperar la herencia aristotélica y, dentro de ella, la doctrina de la prudencia. Puede decirse que con él llega el aristotelismo medieval a su mayor esplendor. Después de eso, decaerá, por la intromisión de elementos platónicos y estoicos, a través del agustinismo, que fue retrotraído por algunos de los teóricos franciscanos, como Duns Escoto y Ockham. Pero allí intervienen, además, otros factores, como el nominalismo.

[51] S. M. Ramírez, *op. cit.*, p. 185.

[52] *Cf.* santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, 9 ad 2.

Baja Edad Media

En la decadencia de la escolástica suele colocarse el nominalismo, corriente que, a pesar de que atraviesa la época medieval, con Roscelino y, en alguna medida, Abelardo, llega al final de la Edad Media a un punto muy alto, por ejemplo en Johannes Major (John Mair), que alcanza las exageraciones terministas de Roscelino. Esto repercute en la ética, en la que se sitúa el estudio de la prudencia, y se llega a extremos que se habían evitado, por ejemplo, en el Aquinate. El líder principal del nominalismo es Guillermo de Ockham; y los nominalistas, aunque muy diferentes entre sí, toman algo de él. Por eso es importante atender a Ockham, pues si destacamos su idea de la prudencia, tendremos aproximadamente la de sus seguidores.

Si santo Tomás de Aquino fue visto en su época como intelectualista o racionalista, por sujetar la voluntad al intelecto-razón, y decir que la primacía la tiene la inteligencia, tanto en el caso de Dios como en el caso del hombre, tendría que verse a Guillermo de Ockham (*ca.* 1285-1349) como voluntarista, al igual que, antes que él, a Juan Duns Escoto, pues para ellos la voluntad está por encima del intelecto (aunque Ockham critica fuertemente a Escoto).[53] Así, en el caso de Tomás, la ley, sea de Dios o del hombre, depende de la inteligencia; y, en cambio, en el caso de Ockham, depende de la voluntad. De esta manera, Ockham, y los nominalistas tras él, preludiaban la modernidad, en la que, separando demasiado la inteligencia y la voluntad, la voluntad obtenía la primacía, por ejemplo en el monarca, como fue la tesis de Maquiavelo y de Hobbes. La fundamentación en la voluntad omnímoda del monarca llevaba al absolutismo regio.

Cuando Ockham habla de la intervención del conocimiento en la voluntad y la acción del hombre, menciona tres cosas: *la recta razón, la conciencia y la prudencia*, que se hallan estrechamente interrelacionadas.[54] Todas ellas tienen una función en la dinámica del acto humano.

[53] Sin embargo, sobre los límites que Ockham alcanzó a poner a su voluntarismo, *cf.* Sergio Rábade Romeo, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, pp. 167-168.

[54] *Cf.* Louis Vereecke, "La prudenza in Guglielmo d'Ockham (+1350)", en *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della telolgia morale moderna (1300-1787)*, p. 229.

La *recta razón* es la razón iluminada por la ley, que ordena a la voluntad para la acción, concretamente para la buena acción. Por eso es la razón iluminada por la ley, y la ley proviene de la voluntad. Así, la ley natural equivale a la ley divina positiva, específicamente a los diez mandamientos. El juicio de la recta razón se forma de acuerdo con la ley natural, pero obliga precisamente por ser producto de la voluntad de Dios, más que por la evidencia racional que tiene la ley natural misma. Y se coloca en el plano de los principios generales que deben ser adaptados a las circunstancias particulares.[55]

La *conciencia* es el lugar en el que se recibe el juicio de la recta razón. La conciencia es la encargada de dar testimonio de ese juicio, y es la que mueve al hombre para que lo ejecute. Como el juicio de la conciencia es el dictamen de la recta razón, la conciencia se vuelve obligatoria para el hombre; es lo que tiene como guía inmediata (la remota es la ley). Y, así, aunque haya conciencia errónea, esto es, opinión equivocada, si la voluntad es recta, al seguirla el hombre actúa virtuosamente.[56] (En cambio, para santo Tomás, intelectualista, la conciencia errónea disminuía la culpabilidad, pero no volvía buena la acción; ésta es una de las muestras del voluntarismo de Ockham.)

La *prudencia*, según Ockham, es un juicio, una proposición; por lo tanto, un conocimiento complejo, que guía la acción. Es un conocimiento (*notitia*) y, por lo tanto, una función de la inteligencia. Asume los principios generales de la acción y los aplica a la situación concreta. Por eso, aunque santo Tomás daba mucha importancia al hábito de la sindéresis, que contenía los principios de la razón práctica, en Ockham ese hábito no es tomado en cuenta. La razón parece ser que, habiendo negado los universales con su nominalismo, deja de lado las esencias, y no puede basar la acción (sobre todo moral) en la naturaleza del hombre, ni hay imperativos que manifiesten la esencia humana (como son los de la sindéresis). Tiene que ser, como en el caso de la ley natural, la voluntad divina (ni siquiera su inteligencia) la que garantice su validez. Tales principios son la medida del conocimiento y de la voluntad del hombre, y la prudencia se aboca a apli-

[55] *Cf. ibid.*, p. 230.
[56] *Cf. ibid.*, p. 231.

carlos correctamente en los casos particulares; por eso depende de la recta razón, que es la razón animada por la ley.

Ockham carga casi todo el peso de la acción del hombre (sobre todo el moral) en la voluntad. La razón no puede proponer principios que guíen la acción concreta, "desde el momento en que la razón práctica puede siempre probar que, en un caso especial, los principios generales no deben aplicarse".[57] Dado el nominalismo empirista de Ockham, la prudencia sólo puede alcanzarse con la experiencia propia, y no basta la ajena. Pero la prudencia no puede ser virtud por la sola razón, requiere de la voluntad. "Sólo el acto de la voluntad es virtuoso".[58] Por eso la prudencia surge de la experiencia y del mandato de la voluntad. Más aún, la voluntad es, al menos parcialmente, la que constituye la prudencia. En su aspecto cognoscitivo, la prudencia contiene como objeto verdades generales, pero, sobre todo, situaciones particulares. La prudencia particulariza los principios generales a la acción concreta (lugar, tiempo, modo, fin, etcétera). Versa, pues, principalmente sobre las circunstancias. "La prudencia, entonces, es la virtud que examina la acción hasta en sus últimos detalles y la propone así a la voluntad".[59]

Se puede sintetizar así la doctrina de Ockham sobre el tema:

> La prudencia es, ante todo, un conocimiento, sea de los principios generales del acto, sea del actuar humano en su realidad concreta determinada por todas las circunstancias de tiempo, lugar, etcétera. La prudencia es absolutamente necesaria para el acto moral y virtuoso, pero sola no puede alcanzar el nivel de la virtud. Necesita que su ejercicio actual sea también el objeto del acto de la voluntad. La prudencia y la voluntad causan el acto virtuoso conjuntamente; pero, si la prudencia ilumina la voluntad, ésta debe querer el dictamen de la prudencia, que así se alza a la dignidad de virtud. Finalmente, la prudencia es el nudo en el que se intrincan todas las otras virtudes mora-

[57] *Ibid.*, p. 236.

[58] Guillermo de Ockham, *In III Sententiarum*, q. 10, H: "Sed solus actus voluntatis est virtuosus".

[59] L. Vereecke, *op. cit.*, p. 239.

> les y también, para el cristiano, donde se insertan las virtudes teologales.[60]

Tenemos, por consiguiente, que en Ockham la prudencia es un acto del intelecto (o de la razón recta, cuyo juicio se deposita en la conciencia): "Los principios generales pueden servir de mayor o menor a un silogismo que llega a una conclusión particular, conocimiento que es la virtud de la prudencia, inmediatamente directiva del acto virtuoso".[61] Pero la prudencia requiere de la voluntad, ya que a ella es a la que le propone ese juicio; e incluso la prudencia está del lado de la voluntad, en el sentido de que ella es más importante para el acto prudente que el intelecto mismo, pues sin voluntad no hay acto virtuoso.

En Ockham, por lo mismo, hay un voluntarismo como el de su antecesor franciscano Juan Duns Escoto. A pesar de que Ockham criticó tantas cosas de Escoto, en ésta del voluntarismo sí lo siguió y hasta fue más allá de él, como se reflejará en varios de sus seguidores nominalistas (de muy diversos matices) que exacerbaron lo que podía hacer Dios atendiendo a su voluntad omnipotente (*de omnipotentia absoluta, conditionata*, etcétera). Es un voluntarismo que contrasta con la posición de santo Tomás, el cual, por ello, se ganó la consideración de intelectualista o racionalista.

Balance

En la Edad Media se recoge el legado de los antiguos griegos, singularmente las dos versiones de la prudencia: la socrática, platónica y estoica, del predominio de la teoría, y la aristotélica, del predominio de la práctica. Al principio, dado el platonismo imperante, tiene mayor aceptación la versión teórica de la prudencia, hasta que, tras la recuperación paulatina del aristotelismo, llega a tener vigencia la idea de prudencia como perteneciente a la razón práctica. Pero también adquiere un tinte proveniente del judeo-cristianismo, que es la

[60] *Ibid.*, p. 242.
[61] G. de Ockham, *In III Sententiarum*, q. 12, T.

prudencia como una solicitud o astucia, un cuidado especial de las cosas y una atención a las acciones de modo que se consigan los fines a los que éstas tienden (recuérdese el *dictum* evangélico: "Ser cándidos como la paloma y prudentes como la serpiente", es decir, astutos como ella).

Pero esta idea de solicitud, cuidado y astucia recibe un impulso especial en los nominalistas de la Baja Edad Media, corriente que marca la decadencia de la escolástica. Allí la prudencia se inclina y se va del lado de la técnica; predomina en ella ese aspecto técnico o estratégico, más que el práctico o moral, y llega a preparar la noción moderna de prudencia (sobre todo de prudencia política). Este tipo de prudencia, que cultiva la Baja Edad Media, es decir, la escolástica decadente, con su conocido nominalismo, preludia la modernidad y tendrá su eclosión en el maquiavelismo. En el maquiavelismo adquiere un aspecto racionalista y técnico, de razón técnica o estratégica, que no toma ya muy en cuenta la razón recta, o razón animada por la ley moral, lo que Apel y Habermas denominan razón ética, contrapuesta a la anterior, que llaman razón instrumental. Y también la prudencia revestirá un aspecto voluntarista que desembocará en el absolutismo que se encuentra, por ejemplo, en Hobbes.

LA PRUDENCIA EN LOS MODERNOS

Premisa

La virtud de la prudencia, que viene de la reflexión antigua y pasa por la medieval, desemboca en la reflexión moderna, en la que adquiere algunos cambios o, por lo menos, matices diferentes. Así se encuentra, en el humanismo renacentista, en Maquiavelo, con un matiz de inteligencia estratégica o de razón técnica. Pero también se recoge en el barroco, con Gracián, el cual le da un sesgo un tanto parecido al de Maquiavelo (relación con la razón de estado, de los continuadores del maquiavelismo), pero no es exactamente el mismo. Aun cuando no puede decirse que siga siendo la *phrónesis* aristotélica, conserva mucho de ella en este pensador jesuita de la contrarreforma. Tiene algo de esa sabiduría aristotélica, pero también de la astucia que pedía el maquiavelismo en los asuntos prácticos. En pascal recibirá un matiz de sutileza o fineza.

Ya más adelante, en Vico, estará relacionada con la retórica, disciplina, por lo demás, muy vinculada con la *phrónesis* aristotélica, en su aspecto de deliberación y argumentación situada. Y en Kant vuelve a tener un aspecto de inteligencia o astucia. Sin llegar a ser ciencia, no se relaciona ya tanto con la moral, aunque sí con la política y otros asuntos prácticos de la vida. Pero conserva algo en común con la *phrónesis* aristotélica, y es que es un conocimiento sutil de lo concreto, como lo que toca al juicio reflexionante de la estética y la teleología.

Maquiavelo

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) se distinguió por el saber político que desplegó, y que expuso señaladamente en su famosa obra *El príncipe*, donde aconseja al gobernante para que saque el mayor pro-

vecho a su gobierno. De la prudencia aristotélico-medieval retiene, pues, la disposición de los medios para alcanzar los fines, y se le señaló porque en sus obras se ha leído que el fin justifica los medios y que todo ha de sacrificarse a la razón de Estado.[62]

La política es un arte, una técnica. El gobernante ha de tener, más que la virtud de la justicia, la de la prudencia. Y ésta es entendida como astucia, pragmatismo, oportunismo y falta de escrúpulos. Su norma es la utilidad. Si puede lograrlo sin el mal, ha de apartarse de él, pero no necesariamente procurar el bien.[63] La prudencia enseña al gobernante a ponderar las circunstancias, para adaptar a ellas su acción. Así, la prudencia le puede aconsejar faltar a su palabra, mentir, etcétera. Es, pues, entendida como astucia, la cual puede incluso acudir a la fuerza: "Ya que se ve obligado a comportarse como bestia, conviene que el príncipe se transforme en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro protegerse de los lobos".[64] La prudencia es señalada con el modelo del zorro, de la zorrería, esto es, de la astucia. Y añade: "Por lo tanto, un príncipe prudente no debe observar la fe jurada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando hayan desaparecido las razones que le hicieron prometer".[65] Es decir, se puede transgredir aquello que los romanos consideraron el principio de la convivencia civil e internacional: hay que observar los pactos (*pacta sunt servanda*). Cabe la traición y el engaño, con tal de fingir adecuadamente.

Esta idea de prudencia corresponde a la propia conveniencia o razón de estado, y deja de lado los principios éticos universales, para supeditarlos a la inestabilidad de las circunstancias y lo movedizo de los casos. Es la noción de prudencia como saber de lo particular y contingente, pero llevada a un particularismo y contingentismo como sólo se ve en el nominalismo. Justifica muchas acciones malas. La palabra "*virtù*", que usa Maquiavelo, no tiene un sentido moral, sino de fuerza de ánimo, habilidad, acción calculada y deliberada, con vistas a lograr un fin sin parar mientes en lo demás. "Es preciso,

[62] *Cf.* Louis Gautier-Vignal, *Maquiavelo*, pp. 104-105.
[63] *Cf.* Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, c. 15, p. 26.
[64] *Ibid.*, c. 18, p. 30.
[65] *Idem.*

pues, que [el gobernante] tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal".[66] Persiste la prudencia como sabiduría de las circunstancias de la acción, pero no implica la acción buena u honesta, sino la útil.

Maquiavelo ha concitado la animadversión de muchos pensadores; pero de hecho son sus continuadores los que endiosaron la razón de Estado o la búsqueda de los fines sin importar los medios. Con todo, la noción de prudencia en Maquiavelo se va del lado político (puede decirse que da la autonomía a la política, como Kant la exige para la ética), y adquiere el sesgo de la astucia y la habilidad poco escrupulosa.

Gracián

Baltasar Gracián (1601-1658) asume el tema de la virtud en la línea aristotélico-tomista.[67] La *recta ratio* es para él la entereza; es la que guía la moral, y lleva a la virtud. La virtud es término medio, equilibrio. Por eso la prudencia, a la que también llama discreción, es una virtud tan importante, pues tiene que ver con el término medio. Pero también tiene que ver con los medios conducentes a los fines.

El término medio de las acciones, en lo cual consiste la virtud, lo detecta la prudencia viendo cuál es la tensión entre los extremos viciosos, entre los cuales debe encontrar el equilibrio. Eso se lo da la prudencia. Y es un equilibrio proporcional, esto es, sumamente analógico, que se manifiesta en el lenguaje y en la realidad: "La 'tensión' no sólo es una propiedad estilística sino también la forma como se nos manifiesta el ser. De su naturaleza dinámica resulta todo ese despliegue de modos de ser que, a la vez que lo manifiestan, también lo enriquecen, dado el carácter dialéctico existente entre los términos".[68]

[66] *Ibid.*, p. 31.
[67] *Cf.* Jorge Ayala, *Gracián: vida, estilo y reflexión*, p. 150.
[68] *Ibid.*, p. 151.

Precisamente el carácter de "arte de prudencia" que tiene el *Oráculo manual* consiste en ayudar a llevar a la práctica (incluso de manera pragmática) ese equilibrio entre el ser y el aparecer, entre la substancia y la circunstancia. Se trata de seguir la recta razón para conseguir un bien de la persona, esto es, a encontrar los medios para los fines que se proponen. Pero insiste Gracián en que la prudencia no se debe confundir con la astucia, la cual sí permitiría el uso de cualquier medio para llegar a un fin (en lo cual consiste el maquavelismo del que a veces se le acusa). La prudencia tiene, para Gracián, una base ética, aunque a veces dé la impresión de ser arte, en el sentido de técnica para obtener lo que se desea.

Gracián hace ver que el conocimiento moral es inseparable del ser moral, es decir, el "tacto" moral viene de la experiencia moral, de la vida en las cosas morales. Es algo que se adquiere a modo de hábito, de virtud. Pero es algo que depende del ingenio, de la discreción. Pertenece al arte de ingenio. Hay una gran similitud entre el estilo literario y el estilo de vivir. "La actitud moral de Gracián está estrechamente enlazada con la literaria y artística. No se puede olvidar que Gracián, a la vez que moralista, fue, en su *Agudeza y arte de ingenio*, el preceptista del Barroco literario, culterano y conceptista. Hay dos prendas, el *ingenio* y el *gusto*, que, procedentes del orden estético, cuentan, para Gracián, entre las más altas 'eminencias' o 'sublimidades' ".[69] Vemos a Gracián como alguien que ve la ética como estética, mucho antes que Foucault.

Todo está radicado en la virtud, y ella toda en la prudencia. Ella se opone al acaso, a lo fortuito:

> *Arte para ser dichoso.* Reglas hay de ventura, que no toda es acaso para el sabio; puede ser ayudada de la industria. Conténtanse algunos con ponerse de buen aire a las puertas de la Fortuna, y esperan a que ella obre. Mejor otros, pasan adelante y válense de la cuerda audacia, que en alas de su virtud y valor puede dar alcance a la dicha y lisonjearla eficazmente. Pero, bien filosofado, no hay otro arbitrio sino el de la virtud y atención;

[69] José Luis López Aranguren, "Una moral mundana", en *Ánthropos*, Suplementos, 37: Baltasar Gracián, p. 177.

> porque no hay más dicha ni más desdicha que prudencia o imprudencia.[70]

Es decir, tiene que ver con lo casual, con lo contingente. Habla del hombre juicioso, que tiene sutileza. Y lo asocia con la elección o discernimiento:

> *Hombre de buena elección.* Lo más se vive de ella: supone el buen gusto y el rectísimo dictamen; que no bastan el estudio ni el ingenio. No hay perfección donde no hay delecto; dos ventajas incluye poder escoger, y lo mejor. Muchos, de ingenio fecundo y sutil, de juicio acre, estudiosos y noticiosos también, en llegando al elegir se pierden; cásanse siempre con lo peor, que parece que afectan el errar, y así, éste es uno de los dotes máximos de arriba.[71]

La elección es difícil, y es uno de los resultados de la deliberación propia de la prudencia. Es un equilibrio proporcional para elegir, juzgar o dictaminar, el cual se adquiere con la edad:

> *Buenos dictámenes.* Nácense algunos prudentes; entran con esta ventaja de la sindéresis connatural en la sabiduría, y así tiene la mitad andada para los aciertos. Con la edad y la experiencia viene a sazonarse del todo la razón, y llegan a un juicio muy templado; abominan de todo capricho, como de tentación de la cordura, y más en materias de Estado, donde por la suma importancia se requiere la total seguridad. Merecen éstos la asistencia al gobernalle, o para ejercicio o para consejo.[72]

La prudencia, pues, está cerca de la sabiduría, pero es de índole práctica, centrada en la moral y la política. Claramente, la prudencia tiene que ver con lo contingente, con lo que hace al caso:

[70] Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de prudencia*, en *Tratados políticos*, p. 204.

[71] *Ibid.*, p. 214.

[72] *Ibid.*, p. 217.

> *Vivir a la ocasión*. El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan. No vaya por generalidades en el vivir, si ya no fuere en favor de la virtud, ni intime leyes precisas al querer, que habrá de beber mañana del agua que desprecia hoy. Hay algunos tan paradojamente impertinentes que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía, y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión.[73]

Hay un aforismo que parece sintetizar y resumir toda la teoría de la prudencia de Gracián:

> *Tres cosas hacen un prodigio* y son el don máximo de la suma liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo. Gran ventaja concebir bien, pero mayor discurrir bien. Entendimiento del bueno. El ingenio no ha de estar en el espinazo, que sería más laborioso que agudo. Pensar bien es el fruto de la racionalidad. A los veinte años reina la voluntad, a los treinta el ingenio, a los cuarenta el juicio. Hay entendimientos que arrojan de sí luz, como los ojos del lince, y en la mayor oscuridad discurren más. Hay los de ocasión, que siempre topan con lo más a propósito: ofréceseles mucho y bien; felicísima fecundidad. Pero un buen gusto sazona la vida.[74]

Como se ve, todo lo centra Gracián en el gusto, que es lo que manifiesta que se tiene prudencia, ingenio y juicio.

Precisamente Gadamer recupera las disquisiciones de Gracián acerca del gusto, del cual dice que es más moral que estético. Es un discernimiento, que acaba en un juicio y una elección (de lo virtuoso). Como se ve, el gusto según Gracián contiene las propiedades de la prudencia aristotélica. Dice Gadamer:

> [...] no cabe duda de que con el concepto del gusto está dada una cierta referencia a un *modo de conocer*. Bajo el signo del buen

[73] *Ibid.*, p. 301.
[74] *Ibid.*, p. 304.

> gusto se da la capacidad de distanciarse respecto a uno mismo y a sus preferencias privadas. Por su esencia más propia el gusto no es pues cosa privada sino un fenómeno social de primer rango. Incluso puede oponerse a las inclinaciones privadas del individuo como instancia arbitral en nombre de una generalidad que él representa y a la que él se refiere.[75]

Gadamer supo ver en la noción de gusto, de Gracián, la búsqueda de algo universal, más allá de lo particular. Es la inserción en el ámbito de la cultura, de un horizonte, que se puede ampliar, para ser cada vez más general. Pero se trata de algo como la prudencia, es una virtud, que no tiene un aparato lógico, sino una formación:

> De algún modo el gusto es más bien algo parecido a un sentido. No dispone de un conocimiento razonado previo. Cuando en cuestiones de gusto algo resulta negativo, no se puede decir por qué; sin embargo se experimenta con la mayor seguridad. La seguridad del gusto es también la seguridad frente a lo que carece de él. Es muy significativo comprobar hasta qué punto solemos ser sensibles a este fenómeno negativo en las elecciones y discernimientos del gusto. Su correlato positivo no es en realidad tanto lo que es de buen gusto como lo que no repugna al gusto.[76]

Esto se puede aplicar a la hermenéutica atendiendo a que el que está avezado en el conocimiento de un texto (sea por haber estudiado mucho ese texto mismo, o su autor, o su época, etcétera) tiene ya el hábito y la habilidad para discernir la interpretación que puede ser correcta o incorrecta, adecuada o inadecuada en ese terreno concreto y particular. De esta manera, las nociones gracianas de gusto, prudencia, discreción e ingenio están conectadas con la *phrónesis*, y así supo verlo Gadamer, quien las aplicó a la teoría de la interpretación, a la hermenéutica.

[75] H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 68.
[76] *Idem.*

Pascal

Blas Pascal (1623-1662) recupera la *phrónesis* aristotélica o prudencia de manera parecida a como lo hizo Gracián, a través de la noción de ingenio o *esprit,* que viene de la tradición retórica de Séneca. Pascal distingue dos tipos de espíritu: el espíritu geométrico y el espíritu de sutileza (*esprit de finesse*). "*Espíritu de sutileza.* Con esta expresión Pascal une dos palabras clave de la retórica senequista: *ingenium et subtilitas* y se remonta, como ha indicado Fumarolli, a la fuente última del estilo de san Agustín".[77] De hecho, san Agustín fue muy leído por los jansenistas y por los maestros de Port-Royal, entre ellos Pascal. Y él es un importante transmisor de las ideas retóricas romanas, entre ellas, las de Séneca. También el senequismo estuvo muy presente en Gracián, por lo que hay fuentes comunes de Gracián y Pascal. Así, pues, la recuperación de la prudencia viene a Pascal por el ingenio, el *esprit,* sobre todo el de *finesse* o sutileza.

En efecto, el espíritu de geometría, como es lógico, corresponde al pensamiento deductivo, tanto categórico-deductivo (en la matemática) como hipotético-deductivo (en la física). Es el talante de exactitud, rigor e, inclusive, de univocidad. De hecho, para Pascal la verdadera retórica sería la geometría, su mejor ejemplo serían los *Elementos* de Euclides, ya que es lo que el ser humano comprende con mayor claridad y distinción (según las palabras de Descartes), a saber, la axiomática. Se procede excluyendo la equivocidad, como una guerra contra ella.[78] Por eso la retórica tendría como ideal la univocidad, si no fuera ésta inalcanzable. En todo caso, se contrapone a lo equívoco.[79] Pues bien, Pascal, al igual que lo vimos en Gracián, asemeja el estilo a la acción, el lenguaje a la conducta.[80] A veces añade Pascal el espíritu de justeza al de geometría, de modo que el de justeza sería otro nombre para el de fineza o sutileza. Dice: "Hay, por consiguiente,

[77] Alicia Villar, *Pascal: ciencia y creencia*, p. 105. De esta autora tomamos la traducción del *esprit de finesse* como *espíritu de sutileza.*

[78] *Cf.* Blaise Pascal, "Del espíritu geométrico y del arte de persuadir", en *Tetraktys*, núm. 3, pp. 10-11, 17-18.

[79] *Cf.* Édouard Morot-Sir, *La metafísica de Pascal*, p. 8.

[80] *Cf. ibid.*, p. 12.

dos suertes de espíritus: la una, de penetrar viva y profundamente las consecuencias de los principios, es el espíritu de justeza; la otra, de comprender un gran número de principios sin confundirlos, es el espíritu de geometría. La una es fuerza y rectitud de espíritu; la otra es amplitud de espíritu. Una puede existir bien sin la otra; el espíritu puede ser fuerte y estrecho, y puede ser también débil y ancho".[81] Es decir, el espíritu de justeza o sutileza es intuitivo; capta las consecuencias, y en ellas los principios; aunque de modo atemático y vago. El espíritu geométrico es raciocinativo; va a los principios, y en ellos parece que ve las consecuencias, contenidas virtualmente en la feracidad de las leyes. Por eso los geómetras se rigen por el razonamiento, y los sutiles por el sentimiento; y puede un espíritu estar sin el otro, pero lo ideal será que se junten en el ser humano.

El espíritu de sutileza es el pensamiento intuitivo, más bien emotivo y práctico. Mientras que el espíritu geométrico es el pensamiento de lo universal, éste es el de lo particular; mientras aquél es el de lo necesario (apodíctico), éste es el de lo contingente; el otro es el pensamiento de lo primordialmente teórico, éste lo es del primordialmente práctico. Así, el espíritu de sutileza reúne las características de la prudencia.[82] En efecto, dice Pascal: "el juicio es aquel a quien pertenece el sentimiento, como las ciencias pertenecen al espíritu. La fineza es la parte del juicio, la geometría es la del espíritu".[83] Con lo cual da a entender que el espíritu de fineza tiene más proclividad al juicio, al enjuiciamiento, a la sentencia, al dictamen, al consejo o producto de una deliberación. Cosas todas que pertenecen a la idea tradicional de prudencia.

Cuando Pascal habla de retórica y contrapone el espíritu geométrico al arte de persuadir, dice que cada quien puede persuadir de aquello que conoce. Y, de manera muy parecida a lo que dirá Vico, añade que cada quien conoce aquello que hace o crea. El hombre hace las matemáticas, por eso puede conocerlas y persuadir en ellas.

[81] B. Pascal, *Pensées*, I, 2.

[82] Esta pauta prudencial y analógica o proporcional se ve en su deseo de equilibrar la casuística con la ley moral general. *Cf.* Auguste Valensin, "Pascal y la casuística", en A. Valensin, *Lecciones sobre Pascal*, pp. 63-82.

[83] B. Pascal, *Pensées*, I, 4.

Pero el corazón del hombre lo ha hecho Dios, por eso Él es el único que puede entenderlo; el hombre no alcanza a penetrarlo, se le queda como irreductible, es donde señala la desproporción del hombre. En ese sentido, los *Elementos* de Euclides serían la pieza de retórica más perfecta, porque nadie puede disentir allí. Pero, en cambio, al tratar de los asuntos del corazón del hombre, no hay completo acuerdo.

Se separa así lo propio del intelecto y lo propio de la voluntad, lo de la razón y lo del corazón ("las razones de la razón y las razones del corazón" o "las otras razones"). Obviamente, el espíritu geométrico está del lado del intelecto y de la razón, al modo como el espíritu de sutileza está del lado de la voluntad y del corazón. Los espíritus surgen del modo de relacionarse los hombres con los principios y las consecuencias. El espíritu geométrico o de geometría da la habilidad para razonar a partir de pocos principios; el espíritu de sutileza o fineza da la habilidad para captar los muchos principios que rigen la experiencia común, la vida ordinaria. Este último es típico de la vida práctica, de la moral; por eso es el que podemos equiparar con la prudencia. Pero se necesita algo más.

Suele suceder que los hombres que tienen espíritu geométrico son muy buenos para el trabajo científico, pero nulos o casi para lo relacionado con el corazón, con la vida concreta del hombre. Pascal se refiere al gran matemático Roberval, que era una eminencia en su disciplina, pero no era capaz de guiarse en las cosas de la vida, se enojaba cuando se lo sacaba de su tema y se le hablaba de otras cosas, y hasta tenía una especie de grosería muy marcada. También lo usual es que los hombres que tienen espíritu de sutileza son muy hábiles para conocer las circunstancias, las situaciones, los casos, penetran lo particular y contingente, pero no atinan con los principios que los rigen, son muy malos para encontrar las razones que los explican. Son buenos para comprender pero malos para explicar. Aquí parece que se da lo que después señalará Gadamer en Dilthey: la separación de la comprensión y de la explicación, y hasta su casi oposición.

Pero Pascal habla de que lo más deseable es juntar ambos espíritus, que el hombre sea geómetra y sutil.[84] Hay que conjuntar el es-

[84] *Cf. ibid.*, I, 1.

píritu de geometría y el espíritu de sutileza en otro espíritu diferente y más completo. (Es lo que después pedirá Vico, y es lo que ya había pedido, de alguna manera, Gracián.) Así se captan los principios primeros de la acción, pero, sobre todo, los múltiples principios del uso común, ocultos por la multitud de los acontecimientos que se dan en la experiencia cotidiana. En esta conjunción equilibrada del espíritu geométrico y del espíritu de sutileza radica lo que llamamos la prudencia. Es un equilibrio proporcional, esto es, analógico. El espíritu geométrico se inclina hacia la univocidad de lo claro y lo distinto, pero en muchas ocasiones ésta resulta inalcanzable. El espíritu de sutileza a veces se resbala hasta la equivocidad, por eso hay que sujetarlo con el otro. Así, la mezcla o composición de ambos, la que da el equilibrio proporcional entre las dos fuerzas, es la que constituye la prudencia. Aquí se conjuntan, en el entendimiento y la voluntad, la verdad y el placer, de modo que resulte el arte de persuadir o la retórica, que consiste en dos cosas: convencer y agradar. Esto es lo que intentó aplicar a la apologética del cristianismo.

Vemos, de esta manera, que la prudencia, para Pascal, se sitúa en esa inteligencia de las cosas prácticas y cotidianas, sujetas a la casuística y el acaso, que es el espíritu de sutileza. Pero desea que se adjunte al espíritu de geometría, ya que por sí mismo parece que el espíritu de sutileza andaría al garete, sin la dirección ni el amarre del espíritu geométrico. En el opúsculo atribuido a Pascal, *Sobre las pasiones del amor*, se resume perfectamente esto:

> Hay dos clases de espíritu, el uno geométrico, y el otro que se puede llamar de fineza. El primero tiene procederes lentos, duros e inflexibles; mas el segundo tiene una flexibilidad de pensamiento que aplica al mismo tiempo a las diversas partes amables de lo que ama. Desde los ojos va hasta el corazón, y por el movimiento de fuera conoce lo que pasa dentro. Cuando se tiene uno y otro espíritu a la vez, ¡cuánto placer da el amor! Porque se posee juntamente la fuerza y la flexibilidad del espíritu, que es muy necesaria para la elocuencia de dos personas".[85]

[85] B. Pascal, *Sobre las pasiones del amor*, en B. Pascal y B. Bossuet, *Escritos escogidos*, p. 68.

Esto es, cuando llegan a juntarse ambos espíritus es cuando se logra el deseado equilibrio proporcional de la prudencia. Se tiene una fuerza o rigor que no llega al univocismo, y se tiene una flexibilidad que no raya en el equivocismo. Se tiene un ámbito plenamente analógico.

Y hay algo muy cercano a Gadamer en aquello que pone Pascal como lo que da la formación de ambos espíritus, a saber, la conversación: "Uno se forma el espíritu y el sentimiento por las conversaciones. Uno se malea el espíritu y el sentimiento por las conversaciones. Así, las buenas o las malas lo forman o lo malean. Importa mucho, por consiguiente, saber elegir muy bien, para formarlo y no malearlo; y no se puede hacer esa elección si no se lo ha formado ya y no maleado. Así, ello hace un círculo, y son dichosos los que salen de él".[86] Aquí se habla de la elección, que es lo propio de la prudencia (la deliberación, el consejo, el juicio), la cual se pondrá en un mandato. La prudencia, pues, tiene como propio decidir entre dos acciones, como la hermenéutica tiene que decidir entre dos interpretaciones, para dejar una como verdadera, o, por lo menos, para preferirla a la otra en algunos respectos (aunque ambas puedan convivir).

Vico

Giambattista Vico (1668-1744) relaciona la prudencia con la hermenéutica a través de la retórica o tópica. No por nada, sino con mucha razón, Gadamer supo ser atento a las aportaciones de Vico a esta disciplina de la interpretación. Nociones como el *sensus communis*, que está en la línea de la *phrónesis* aristotélica, y otras, de procedencia viquiana, han sido tomadas muy en cuenta por el neohermeneuta alemán.[87]

Creo ver que la principal aportación de Vico a la hermenéutica, tomada de la retórica, es la idea de promover la capacidad inventiva, que es comprensiva, de los seres humanos, sin dejar que la devore la capacidad crítica, que es explicativa, que promovían sus rivales los

[86] B. Pascal, *Pensées*, I, 6.
[87] *Cf.* H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 48-54.

cartesianos, en la línea racionalista de la demostración. Vico se daba cuenta de que la invención se coloca sobre todo en la línea de la comprensión, y ella, como sabemos ahora, es eminentemente interpretativa o hermenéutica. Claro que sin detrimento de la crítica, pues se pueden promover equilibradamente en cada individuo la tópica y la crítica. Pero es la tópica la que toca a la invención, como es la crítica la que, por su parte, ayuda a evaluar y demostrar, es decir, se trata de la explicación como contrapuesta a la comprensión. Esto nos hace ver que los retóricos ayudaron a la hermenéutica, pues entendían que la retórica nos enseña tanto a comprender como a argumentar nuestras interpretaciones de un texto.

La apuesta de Vico

Podemos considerar a Vico como representante del ideal barroco de la enseñanza de la retórica, ya que él estaba, por su cronología, a caballo de esta época y la de la Ilustración. Se ha recalcado su pertenencia al barroco,[88] y ciertamente ésta se ve de manera muy clara en la fuerza con la que se opone a muchas cosas de la modernidad, en concreto a las enseñanzas de Descartes y los cartesianos. También se opone a muchas ideas de la Ilustración, que es el tiempo en que le tocó vivir; pero el oponerse a todo ello brotaba de su clarividencia, no por ser de alguna manera retardatario o reaccionario, sino porque supo ver elementos de la mentalidad barroca que eran mucho más adecuados para el ser humano que las nuevas ideas que surgían con la modernidad y la Ilustración.

En efecto, Vico reacciona contra el ideal del saber —y, por lo mismo, de la educación— promovido por Descartes y los cartesianos.[89] Ellos ponían la crítica como el origen del saber, y relegaban todos los otros modos de adquirir conocimiento. En concreto, antes se hablaba de tópica y de crítica. La primera era un procedimiento de descu-

[88] *Cf.* Lorenzo Giusso, *Vico en la filosofía del Barroco*, p. 51.

[89] *Cf.* Piero Piovani, *Introducción al pensamiento de Vico*, p. 32, donde hace ver que, en el contexto de Vico, ser anticartesiano era también ser antigalileano. Vemos con ello que Vico trata de frenar algunos excesos de la modernidad, como el cientificismo de Galileo y Descartes.

brimiento, típicamente perteneciente a la retórica; era el proceso inventivo de los enunciados científicos y filosóficos; enseñaba a encontrar argumentos, medios (i.e. términos medios probativos) que pudieran funcionar en un silogismo y efectuar la prueba. En cambio, la crítica no era la vía inventiva del conocimiento, sino la vía demostrativa, la demostración de lo encontrado, la llamada "vía del juicio". Se insistía en que una seguía el proceso inverso al de la otra. La vía inventiva era más inductiva; conducía por el camino del descubrimiento siguiendo el modelo de la *inductio*. Esto es, partía de lo sensible, pasaba por la imaginación o fantasía, y llegaba a lo inteligible, estableciendo el conocimiento intelectivo.

Este primer proceso era inmediato y directo; después venía el mediato o reflejo, reflexivo. De los tres actos del intelecto: *apprehensio* o concepto, *complexio* o juicio y raciocinio, veremos que los dos primeros corresponden a este proceso inductivo propio de la tópica. Sólo el tercero, el raciocinio, se reservaba para la crítica. Y, en orden genético o natural, el conocimiento directo es anterior al reflejo o reflexivo; incluso requiere que primero se acepten las cosas naturales y culturales, la realidad, de manera dogmática y acrítica. Después se pondrán en tela de juicio, se criticarán, para ver si efectivamente tienen verdad. "Primeramente comenzó a desarrollarse la tópica, que es un arte de regular correctamente la primera operación de nuestra mente, enseñando los aspectos que se deben tener en cuenta para conocer todo cuanto hay en la cosa que se quiere conocer bien o íntegramente".[90] En concreto, los jóvenes tienen más fuerza en la fantasía (como ya decía Aristóteles),[91] y sólo con el tiempo alcanzan un uso maduro del juicio, de la crítica, formándose un criterio. Para eso debe dejárseles al principio que cultiven lo propio de su edad, esto es, la sensación y la imaginación, con estudios sobre la poesía, la historia, la elocuencia e incluso la geometría lineal. Después podrán entregarse a estudios más abstractos, como los del álgebra. Según se ve, la elocuencia o retórica está presente en el ideal educativo de Vico para los jóvenes.

[90] Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, t. I, n. 497.

[91] *Cf.* Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 8, 1142a12 y ss.

Junto con la crítica, los cartesianos privilegiaban el método. Y para ellos era "*more geometrico*". Era analítico. Descomponía conceptos en sus partes, hasta llegar a las más simples. En cambio, Vico privilegiaba lo sintético, la síntesis como reunión de conceptos en todos o totalidades cada vez más completas. De hecho, en esta línea inductiva y sintética, Vico estaba privilegiando el genio o ingenio, algo que era tan apreciado por los barrocos. Dice: "La tópica es la facultad de hacer las mentes ingeniosas, así como la crítica es la de hacerlas rigurosas; y en aquellos primeros tiempos era necesario descubrir todas las cosas a la vida humana, y el descubrir es propiedad del ingenio".[92] Así como Gracián había escrito su libro *Agudeza y arte de ingenio* en plena mentalidad barroca, así Vico atribuye al ingenio la búsqueda del medio, propio de la tópica. La tópica versa sobre lo singular y contingente; entre los singulares capta las semejanzas (*ratio similis*) o similitudes, en donde se apoya lo verosímil (*veri-similitudo*). Es decir, la tópica es un ejercicio de analogía, que es el procedimiento de la semejanza, por ejemplo en el símil, que de lo singular nos va llevando poco a poco a lo universal, convirtiéndose en inducción. En cuanto al método, la síntesis, inducción o tópica es inventiva (*ratio inveniendi*).

Mas no es que Vico rechace la crítica. Sólo pide que acompañe y complete a la tópica. "Vico exige la integración de tópica y crítica. La tópica aproxima el pensamiento a la realidad; la crítica hace que éste tome la conveniente distancia para juzgar dicha realidad".[93] En las cosas, la tópica busca lo verosímil inmediato, y, una vez encontrado, la crítica lo juzga analíticamente, con lo cual puede llegar a la verosimilitud mediata y hasta a la verdad mediata, o demostrada. Así se ve que la tópica es naturalmente anterior a la crítica, y por eso debe ser enseñada antes. Primero se comprende y luego se juzga. A la inducción de la tópica sucede la deducción de la crítica. En efecto, los principios son los que hacen posible la deducción, pero ellos son obtenidos por inducción. Para Vico la inducción es la que funda la deducción, pues la tópica brinda sus elementos a la crítica. Hay una tópica sensible y otra racional. Explica: "Los primeros autores

[92] G. Vico, *op. cit.*, n. 498.

[93] Juan Cruz Cruz, *La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*, p. 248.

de la humanidad se atuvieron a una tópica sensible, con la que unían las propiedades, cualidades o relaciones, por decirlo así, concretas de los individuos o de las especies, y formaban con ellas sus géneros poéticos".[94] De la experiencia se pasa a la intelección. Y así la tópica va obteniendo premisas, mientras que la crítica parte de ellas y extrae las conclusiones en ellas contenidas. De esta manera, Vico niega el saber sin presupuestos de la matemática universal cartesiana, y aboga por un saber situado, histórico-hermenéutico. Esto es lo que supo ver Apel en la empresa viquiana. Oigamos a Apel:

> Fue Vico el primero que, en su *Scienza Nova*, hizo valer, junto a la superación del concepto retórico de las letras (que viene expresado en la división de Teofrasto), el *topos* humanista de la primacía de la "tópica" sobre la "crítica" (que por entonces ya no estaba representada por la escolástica, sino por la *mathesis universalis* de Descartes) como primacía de la verdad del mundo ya abierto en las lenguas históricas. Él muestra por vez primera que los contenidos del mundo reconstruibles de un modo filológico-hermenéutico de la "tópica poética" más antigua (la lógica mítica de los "universales creados por la fantasía", como sabemos desde E. R. Curtius, pervive en la "tópica" de la literatura universal) representan una herencia irremplazable para las culturas posteriores que la reflexión crítica de la ciencia tiene necesariamente que dar por supuesta.[95]

Un ingenio puramente tópico sería muy fecundo, pero poco verdadero; y un ingenio puramente crítico sería muy verdadero pero poco fecundo. Por eso Vico habla de unir y combinar ambas fuerzas.

> Vico intenta integrar la crítica y la tópica en un proceso abarcador, más flexible y abierto que el puramente analítico de los cartesianos, el cual era abusivamente aplicado por igual a todos los modos de lo real, visto bajo el escantillón de la medida y del número. Con la integración de la síntesis, el pensamiento se adapta a la diversidad o multiplicidad de las cosas reales,

[94] G. Vico, *op. cit.*, n. 495.
[95] Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, t. I, pp. 123-124.

> haciéndose oratorio en las causas jurídicas, poético en las fábulas, histórico en la historia, etc.[96]

Lo verosímil se encabalga entre lo verdadero y lo falso: la mayoría de las veces es verdadero, y pocas veces falso. Corresponde a lo que los escolásticos llamaban verdadero "*ut in pluribus*" (en la mayoría de los casos), no "*ut in omnibus*" (en todos los casos) pero tampoco "*ut in paucioribus*" (en muy pocos casos).

En cuanto al método, lo anterior tiene tres repercusiones. En el *Discurso* sobre éste, Descartes desaconseja los estudios lingüísticos, históricos, retóricos y poéticos, y se queda con la matemática y la metafísica. En las *Meditaciones metafísicas* se ve esto, y se muestra excesivamente solipsista. Es una metafísica matemática, que lleva al mecanicismo y al subjetivismo. Esto tiene varios efectos en la educación. El *primum verum* (la primera verdad) de los cartesianos —que podemos decir que es también su *proton pseudon* (su primera falsedad)— está desligado de la realidad, es individualista y asocial. Fuera y por encima de las imágenes de los cuerpos, los cartesianos hacen que el estudiante busque lo claro y lo distinto, esto es, lo apodíctico, lo absolutamente verdadero; pero lo que necesita aprender a buscar es lo verosímil. Buscar lo natural y lo social, no lo matemático y lo metafísico. Lo instalan directamente en la lógica analítica, lo cual es enseñarle a juzgar antes de enseñarle a comprender. Es poner las cosas al revés, el carro delante de los bueyes; es amputar a una para privilegiar a la otra. Dice Vico: "El exclusivo uso de la crítica, lejos de afirmar y fortalecer la razón, la debilita, pues seca la fantasía, fatiga la memoria y empereza la inteligencia, haciendo así imposible la filosofía y sus invenciones".[97] Vico pide que se respete el proceso del conocimiento en el hombre: que en el joven se fomente la memoria, con el estudio de la lengua y la historia; la fantasía, con el de los poetas y oradores, y la inteligencia, con el de la geometría lineal. El álgebra vendrá después, cuando el intelecto y la razón estén más maduros. Explica:

[96] J. Cruz Cruz, *op. cit.*, p. 252.
[97] *Ibid.*, p. 257.

> Este concierto pedagógico se basa en la prioridad genética de la espontaneidad sobre la reflexión. Y así como el juicio, con su aspecto deductivo y silogístico, es el ojo de la razón, la fantasía, con su presentación inductiva, lo es del ingenio. El mundo real y cualitativo surge para el hombre no del proceso racional desplegado de manera analíticamente geométrica, sino de la actividad ingeniosa de la fantasía. Ésta produce trasposiciones o metáforas partiendo de las semejanzas y elementos comunes hallados por el ingenio. En estas imágenes de la fantasía se produce —en un nivel prerreflexivo— la correspondencia entre lo verdadero y el hecho.[98]

Vemos cómo en esta pedagogía viquiana, propia de la filosofía barroca, está muy presente la búsqueda inductiva de las semejanzas, esto es, la búsqueda tópica de la analogía, la cual es un recurso de la tópica misma, que acude al símil y al paradigma o ejemplo, para, repitiéndolos y colectándolos, llegar a algo universal de manera inductiva. Así, el barroco se nos muestra muy consciente de la naturaleza analógica de la invención o descubrimiento, al mismo tiempo que también del carácter igualmente analógico del ingenio. Y de lo que se trataba en la educación era de formar el ingenio.

Vico da amplia entrada al conocimiento por medio de virtudes. Una de ellas es la sabiduría, y está muy vinculada a la prudencia. En efecto, la prudencia es también cierta sabiduría, a saber, la sabiduría de lo particular y concreto. A diferencia de Descartes, que desconfiaba del sentido común y sólo se atenía a lo indubitable intelectual, Vico se da cuenta de que la mayor parte de nuestros conocimientos son recogidos por el sentido común y por esa sabiduría de lo particular que es la prudencia. Así, retoma elementos de Aristóteles. Gadamer ha reconocido esta reivindicación que Vico hace del sentido común y de la *phrónesis* aristotélica, semejante a la que él trató de hacer.[99] La prudencia tiene que ver con lo particular y lo práctico, con las acciones que perfeccionan al hombre, sobre todo en lo moral. Es, junto con la *techne* o arte —que más bien es acción que sale al exterior del

[98] *Ibid.*, pp. 257-258.
[99] *Cf.* H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 51-54.

hombre—, la filosofía de la praxis. No se trata sólo de prudencia individual; también hay una prudencia social o comunitaria. Primero hay que saber conducirse en lo personal y en lo colectivo, para poder llegar después a los análisis críticos de la ciencia.

Aunque Vico discrepa de Aristóteles en algunos detalles, afirma que se basa en él, principalmente en las *Éticas* de éste. Es una reivindicación del saber práctico, aunque sin renunciar al teórico. De hecho, la sabiduría es teórica y práctica, reúne los dos aspectos. Otra vez se trata aquí de la aplicación de la tópica en contra de la crítica. La tópica, en este caso, da los medios para alcanzar los fines prácticos. En cambio, los cartesianos, con su crítica, se quedan en lo abstracto y desprecian la praxis. Reniegan de lo verosímil y sólo buscan lo absolutamente verdadero.

Esta sabiduría práctica constituye el sentido común. Incluso, Vico habla de un "sentido común de los pueblos". Dicho sentido se mueve en el ámbito de lo verosímil. "De cara a la comunidad en que vive, el sabio no se dedica propiamente a descubrir el fin de la vida humana: éste lo tiene dado por el *sentido común*; busca más bien las vías que adecuadamente lleven a ese fin y el modo de actualizar concretamente, en un caso determinado, las disposiciones esenciales del hombre".[100] El *sensus communis* es no solamente una sabiduría compartida por la comunidad epistémica en la que uno se encuentra, o por la tradición a la que uno pertenece, es una capacidad de ponerse en lugar de los demás, de pensar lo que los otros piensan, algo que ayuda mucho a dialogar.[101] El cartesianismo es casi antisocial. Prefiere la intuición y el raciocinio, no la experiencia ni la imaginación. La sola reflexión racional, no el sentido común. El monólogo, no el diálogo. Relega el lenguaje y la tópica, tanto lógica (dialéctica) como retórica. En cambio, Vico ve el lenguaje natural u ordinario como un depósito de sentido, y en su argumentación toma en cuenta la comunidad, parte de los juicios de valor implicados en la lengua del auditorio. Tal es el sentido común. Se trata de una argumentación situa-

[100] J. Cruz Cruz, *op. cit.*, p. 265.

[101] Así, el *sensus communis* de Vico se parece mucho a la "mentalidad agrandada" de la que hablará después Kant, consistente en poder pensar lo que los otros piensan, para poder comunicarse mejor con ellos.

da, contextuada, hermenéutica. El retórico debe persuadir a un auditorio. La persuasión no es sólo conceptual, involucra la imaginación y el afecto, para deleitar y conmover. Y es que la retórica tiene más que ver con la praxis que con la teoría; por eso va a la persuasión de lo verosímil. Busca la adhesión.[102]

Este recurso a la retórica es tanto como erigir una pragmática o hermenéutica. Es un reconocer la importancia de lo que después llamará Dilthey el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), y las que este mismo pensador alemán denominará "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*) como opuestas a las "ciencias de la naturaleza" (*Naturwissenschaften*); es un apoyo a las ciencias humanas. Toma como base la historia y no la epistemología o teoría del conocimiento. Es una hermenéutica trascendental y existencial, como la llama Apel, en forma de filología trascendental, que es lo que en realidad fue la *Ciencia Nueva*.

> Pero al entender Apel por "trascendental" la relación que los contenidos axiológicos hacen al sujeto desde el cual cobran sentido, deja básicamente desvirtuado el esfuerzo de Vico, encaminado propiamente no tanto a lograr una hermenéutica meramente existencial ('trascendental'), cuanto ontológica, en el sentido platónico de la palabra. Los "argumentos" encontrados por esta tópica quedan garantizados ontológicamente por la presencia en ellos de las *veri semina* [semillas de la verdad], aglutinantes de la unidad objetiva de la inteligencia natural o "sentido común".[103]

En efecto, al establecer la prioridad de la tópica, que se asienta sobre opiniones que aceptan los hombres como verosímiles dentro de una comunidad epistémica o de hablantes, Vico resalta el aspecto contextual e histórico del conocimiento, pero también pone de relieve esa relación entre las verdades y las cosas o hechos de la realidad y de la historia, que hacen ontológicamente válido el conocimiento que se desea entregar al hombre, en el que se pretende educarlo.[104]

[102] *Cf.* Andrea Sorrentino, *La retórica y la poética de Vico. O sea, la primera concepción estética del lenguaje*, pp. 121 y ss.

[103] J. Cruz Cruz, *op. cit.*, p. 276.

[104] Henry J. Perkinson hace una comparación de la teoría pedagógica viquiana

Retórica y hermenéutica

De hecho, el ideal retórico pugna para que se unan en la retórica el ideal tópico y el ideal crítico. Y esto es lo que ahora trata de hacer la hermenéutica: lograr que se toquen el comprender y el explicar. En eso coinciden. De hecho, la retórica fue la hermenéutica en la antigüedad, ella brindaba los instrumentos de la interpretación, a saber, los tropos. Es la idea de san Agustín de que lo mismo que sirve para exponer sirve para leer o interpretar, esto es, lo que sirve para emitir sirve para recibir, o, como lo glosa Todorov más modernamente, lo que sirve para encodificar sirve para decodificar.[105] Y, así, la retórica tuvo esa función decodificadora o interpretativa propia de la hermenéutica, precisamente porque era la que enseñaba a encodificar o transmitir.

En la historia parecen ir acompañándose, pero también oponiéndose, la tópica y la crítica. Ya se ve en Aristóteles, para quien la tópica o dialéctica tiene un modo de ser que se opone a la analítica, que es la crítica. Pero no las veía como enemigas, pues la analítica se puede presentar como tópica, en cuanto que esta última es más amplia y abarcadora. La lógica tópica puede probar los objetos de la analítica, pero la analítica no puede probar los de la tópica. Y es precisamente la retórica, en cuanto parte de la tópica, la que sirve de mediadora, gracias a su sola exigencia de verosimilitud, no de verdad. En efecto, Aristóteles pedía a la analítica verdad necesaria, a la tópica o dialéctica verdad opinable o probable, y a la retórica no verdad sino verosimilitud solamente.

Descartes defiende la crítica, y desaconseja la tópica, así como los humanistas favorecieron la tópica y se opusieron a la crítica, representada en ese entonces por los lógicos escolásticos. Aunque éstos también tenían la dialéctica, se enredaban en su ergotismo silogístico

con la contemporánea en su trabajo "Vico y los métodos de estudio de nuestra época", en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. P. Verene, comps., *Vico y el pensamiento contemporáneo*, pp. 332-344. El propio Giorgio Tagliacozzo trata de seguir a Vico y hacer una propuesta para nuestros días en su colaboración a ese mismo volumen, intitulada "La educación general como unidad del conocimiento: una teoría basada en principios viquianos", en *ibid.*, pp. 345-369.

[105] *Cf.* Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo*, pp. 67-68.

al ejercer la crítica en las escuelas. En cambio, los humanistas ejercían la tópica dialéctica y la retórica en la vida pública. Vico trata de mediar, de integrarlas. Y lo que sirve como factor de mediación es la retórica. Ella tiene una parte tópica, pero también una capacidad crítica, o al menos de incorporar un momento crítico. De hecho sigue el modelo de la *phrónesis*, que tiene como constitutivo principal la deliberación, la cual tiene un momento inventivo, tópico, y otro probativo, crítico; y eso se refleja en la retórica y en la hermenéutica, que tiene una parte inventiva, de búsqueda de buenas interpretaciones, y una parte crítica o probativa, por la cual tiene que argumentar a favor de la interpretación propuesta, para justificar por qué es elegida frente a otras interpretaciones rivales.

No por nada la *phrónesis* ha sido rescatada con tanta insistencia por Gadamer para la hermenéutica.[106] La *phrónesis* tiene tanta injerencia en la hermenéutica porque no cabe en ella un método científico tan fuerte como fue siempre el ideal de las analíticas. Sea la lógica analítica de Aristóteles, sea la crítica de Descartes, no pueden aplicarse cabalmente en la hermenéutica. Ella no puede ir tan directa; da muchas vueltas, muchos círculos, tiene muchas imprecisiones. Son círculos hermenéuticos, que trazan volutas y espirales, sin la derechura crítica. Por eso la hermenéutica está en el *logos* retórico. Podemos ver una analogía entre la retórica y la *phrónesis*, ambas trabajan en la práctica, en lo concreto y lo singular, no en lo teórico y lo abstracto o universal.

De alguna manera, la razón analítica y la razón tópica han atravesado la historia de la filosofía. La analítica, crítica y preponderantemente explicativa; la tópica, inventiva y preponderantemente comprensiva. Se oponen a veces hasta casi destruirse; pocas veces se unen para negociar el acuerdo. Curiosamente, la crítica es la que parece impedir esa armonía; la crítica analiza, divide, separa, no tiene facilidad unitiva o de concordancia. La filosofía analítica y la filosofía hermenéutica han sido recientemente las que representan esta oposición: la razón científica y la razón poética, la explicación y la comprensión. Y sólo la hermenéutica parece dar muestras de que tiene voluntad de unirlas, con el acercamiento de la comprensión y la ex-

[106] *Cf.* H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 49 y ss.

plicación. Pero es, en realidad, la razón retórica tratando de unir la crítica y la tópica. Tal como lo planteaba Vico. En muchos momentos de la historia, la filosofía se detiene, se atora, se bloquea, por no salir de ese estira y afloja, de esa dialéctica, que se da entre la razón tópica y la razón crítica. O la una o la otra, en una alternativa como la de Kierkegaard. Si hasta hace poco tuvo vigencia la razón analítica y cientificista, ahora la tiene una razón débil y demasiado abarcadora. Siendo que, con el modelo de la retórica, pueden llegar a una confluencia. La retórica es paradigma de mediación, como lo es la *phrónesis*, que brinda su modelo a la hermenéutica. Podríamos decir que, a ejemplo de la retórica en Vico, necesitamos una hermenéutica tópica y crítica, como un modelo integrador.

En alguna medida, hemos de decir que la modernidad se centró en la crítica, desdeñando la tópica. Tanto en el racionalismo como en el empirismo, la modernidad ejerció una crítica tan radical que a veces condujo al escepticismo. No se buscaba la verdad tópica, opinable, o lo verosímil; se buscaba la verdad sin más, con la absolutidad que ello comporta. La retórica viene a mitigar esa pretensión, es como la conciencia de que no se alcanza esa verdad analítica y crítica que se pretendía. Más aún, la crítica aleja tanto de la verdad que, al último, casi orilla al escepticismo. En cambio, la tópica, y dentro de ella la retórica, tiene desconfianza de la absolutidad de la verdad en nuestro conocimiento, y, sin embargo, tiene confianza en el conocimiento en general, en el conocimiento en sentido amplio.

Hay una exigencia de diálogo en la retórica, de consenso; si no, no puede avanzarse, no se puede conocer ni argumentar; se estaría cometiendo una continua falacia de petición de principio. Petición de principio dialógica: argumentar al otro por lo que no acepta. Eso hace que la lógica tópica, la tópica sin más, necesite del acuerdo sobre las premisas para poder proceder, requiere del diálogo, de la deliberación dialogal. No es una razón monológica, como puede ser la crítica, y de hecho lo fue, en Descartes, sino que es una razón dialógica. La retórica y la hermenéutica también, como lo dice Gadamer, están atravesadas por una exigencia de diálogo, de acuerdo, de consenso.[107] Es algo intrínseco a lo verosímil. Lo verosímil es

[107] *Cf. ibid.*, pp. 466 y ss.

ambiguo y bifronte; mas la crítica no gusta de lo verosímil, aspira a la verdad; en cambio, la tópica descree de la verdad absoluta, tiende propiamente a lo verosímil. Por eso la crítica ayuda a que lo verosímil no se pierda en la equivocidad. Y la tópica ayuda a que la crítica no impida la apertura e imponga la univocidad.

Es, de alguna manera, como lo hacía Vico, el rejuego de metáfora y metonimia.[108] No la sola metáfora, como piden algunos nietzscheanos o derridianos. Ni tampoco es pura metonimia, como en los positivistas o cientificistas; no puede. Se tienen que juntar las dos, en el lugar de encuentro, en una región liminar, en la que llegan a tocarse. Y el lugar de encuentro es el ágora, con la retórica, así como ontológicamente o antropológicamente el lugar de encuentro es el ágape. Es el foro, donde se delibera entre todos, y para ello tiene que haber libertad, democracia.

La prudencia como conjunción de crítica y tópica

Así como Pascal contraponía el espíritu geométrico y el espíritu de sutileza, y pedía que se buscara una confluencia de los dos espíritus en el hombre, así Vico pide que se busque la confluencia de la crítica y la tópica. Así como Pascal veía el espíritu geométrico como el mundo de los cartesianos, así Vico veía la crítica como el espíritu cartesiano; y, así como Pascal veía el espíritu de sutileza como lo que no llegaba a ser científico, sino que se quedaba en la praxis, pero alcanzaba la prudencia, así, Vico veía la tópica o retórica como aquello que llegaba a lo verosímil, pero alcanzaba la prudencia.

Vemos, pues, que el trabajo retórico de Vico, tan apreciado por Gadamer para la hermenéutica, nos muestra la estrecha relación que mantienen ambas disciplinas. Puede decirse que eran las dos caras de la misma moneda, el haz y el envés de la comunicación. Si Aristóteles entendía la *hermeneia* como la comunicación, aquí vienen a reunirse las dos. La retórica quedó como el arte de la expresión o emisión, y la hermenéutica como el arte de la interpretación o recepción. Pero la teoría de la recepción depende de la teoría de la emi-

[108] *Cf.* G. Vico, *op. cit.*, pp. 207-210.

sión. Por ello las teorías retórico-poéticas alimentaron a las teorías hermenéuticas a lo largo de la historia.

Esto lo vemos en Vico, quien ponía tanto cuidado en salvaguardar la tópica o doctrina de la invención, de la comprensión, para que no fuera sacrificada en aras de la crítica o doctrina de la demostración, de la explicación. Pero no negaba tampoco la crítica, quería que ambas convivieran, acordadas y ayudándose, lo cual sigue siendo el ideal esperado de la hermenéutica, inclusive en la actualidad: hacer que la explicación y la comprensión se toquen, sin confundirse.

Kant

Para Emmanuel Kant (1724-1804), la prudencia (*Klugheit*, *prudentia*) tiene un aspecto más técnico, más de ingenio respecto de los medios para los fines.[109] Pero es la astucia para alcanzar el interés personal. Por eso le quita el carácter moral; es decir, no tiene necesariamente que ver con el bien. Mas, por otra parte, le reconoce el carácter político, por influencia de Gracián, a través de Thomasius.[110] Aunque no porque busque el bien común, sino siempre el interés particular, propio. En este sentido podemos hablar de una depauperación moral o ética de la *phrónesis*.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Kant coloca la prudencia en el ámbito de los imperativos. Tiene que ver con los imperativos hipotéticos. Éstos pueden relacionarse con fines posibles o reales. En el primer caso, serán principios problemáticamente prácticos; en el segundo, serán principios asertóricamente prácticos (mientras que los imperativos categóricos serán principios apodícticamente prácticos). El primer caso corresponde a imperativos de *habilidad*; el segundo, a imperativos de *prudencia*; el tercero, a imperativos de *moralidad*. Así, pues, la prudencia tiene que ver con los imperativos hipotéticos asertóricos, relativos a fines reales. Pero Kant les quita el carácter moral, y les da uno que es más que puramente técnico o de habilidad.

[109] *Cf.* P. Aubenque, "La prudencia en Kant", apéndice a su obra *La prudencia en Aristóteles*, p. 216.

[110] *Cf. ibid.*, p. 223, n. 29, y p. 233, n. 63.

Sus imperativos no son problemáticos, sino asertóricos, por referirse a fines reales, no puramente posibles. Sobre todo porque apuntan al fin real de todos los hombres, que es la felicidad. Pero sigue siendo un imperativo sólo hipotético, no categórico, y esto es lo que interesa a Kant. "Esto explica que los imperativos de la prudencia no posean ni la precisión analítica de las reglas de la habilidad ni la claridad apodíctica del imperativo categórico: por ello, en el caso de la prudencia, conviene hablar de 'consejos' más que de 'mandatos' ".[111] Y ya en Aristóteles el consejo es un producto de la prudencia. Hasta se podría decir que son consejos problemáticos, pero tienen carácter de asertóricos, en el sentido de que el fin al que apuntan es real y, como en el caso de la felicidad, no admite duda ni discusión. Los consejos de la prudencia, al igual que las reglas de la habilidad o técnica, valen sólo para una voluntad heterónoma, esto es, que se plantea un fin más allá de la sola obligación moral (autónoma), y por ello no tiene pleno carácter moral. Pertenecen a la razón teórica, y no a la razón práctica. Tal es la ruptura y diferencia de la razón práctica de Kant con respecto a la razón práctica tradicional.

Para darle autonomía a la razón práctica, a la moral, hay que separarla de la técnica y de la prudencia. Por eso Kant rechaza la prudencia como doctrina moral. Pero no le resta toda su importancia:

> Es cierto que, si Kant expulsa la prudencia fuera de la moralidad, si se niega a hacer de ella como los Antiguos una virtud o un componente de la virtud, no llega hasta tener esta cualidad por ficticia o despreciable. Aun cuando los consejos de la prudencia no dependan de la filosofía práctica, a la prudencia se le sigue reconociendo un estatuto particular, que Kant, para oponerlo a la práctica en sentido estricto, designa paralelamente con el nombre de *pragmática*.[112]

Aquí "pragmática" tiene una connotación más bien utilitarista, cercana a la de la política, y que aparece en trabajos de Kant sobre pedagogía y, principalmente, sobre antropología (*Antropología en sen-*

[111] *Ibid.*, p. 218.
[112] *Ibid.*, pp. 228-229.

tido pragmático, 1798). Kant califica de pragmáticos los dictados de la prudencia, y los pone como relativos al bienestar. Se relacionan con lo que libremente el hombre hace, puede o debe hacer.

Excluida, pues, de la moral, Kant reivindica para la prudencia un lugar en la política. Pero le da un sentido un tanto maquiavélico, como el que se acusaba a Gracián de darle, a saber, de astucia; sin embargo, también le da el sentido de previsión (según aquello de Cicerón, que "prudentia" es contracción de "providentia"). Tiene una connotación peyorativa de búsqueda del provecho propio. Pero así, según Aubenque, al rechazar Kant la doctrina de la prudencia como moral, y verla sólo como pragmática, se queda sin mediación efectiva entre teoría y práctica, entre naturaleza y libertad:

> La prudencia aristotélica, virtud intelectual, era la unidad de una cierta teoría y de la práctica, el enraizamiento de la práctica en un saber lo suficientemente consciente de sus límites como para buscar en la finura de espíritu, más que en la extensión y la potencia, la condición de su utilidad para el hombre. Con los tiempos modernos, y a pesar de algunas protestas de las cuales la más notable es la de Vico, la idea de un saber prudente, es decir, de un saber que hace virtuoso y feliz a aquel que lo posee, parece contrario al nuevo ideal de la objetividad científica, que reduce el sujeto a no ser más que la pura y simple condición de posibilidad de esa objetividad. Kant no hace sino sacar, con más lucidez que los otros, la consecuencia de esta "revolución": la teoría puede tener sus corolarios "técnicos", pero no se podrá nunca deducir de ella una práctica; la filosofía de la ciencia moderna bien puede ser una filosofía operativa, pero no será nunca una filosofía práctica.[113]

Encontramos en esta cita la alusión a la finura de espíritu, que lo es indirectamente al espíritu de finura o de fineza, o de sutileza, que hemos visto en Pascal, y que hemos asociado a la prudencia, como también vemos que lo hace aquí Aubenque. Y encontramos también la referencia a Vico, como alguien que se opuso a la pérdida de la no-

[113] *Ibid.*, pp. 239-240.

ción de prudencia como virtud teórica que regía la práctica y que la conecta con un *sensus communis*. Con ello fue uno de los últimos en querer rescatar la filosofía práctica aristotélica, hasta que tratara de hacerlo —y lo hizo muy eficazmente— Gadamer.

Pero hay otro aspecto en el que se encuentra en Kant la *phrónesis* y la analogicidad. Se trata del juicio reflexivo o reflexionante, que aparece sobre todo en la *Crítica del juicio*.[114] Es como la parte de su filosofía de la praxis que no tiene que ver con la moral, sino con la estética y la teleología, es decir, con la técnica.

En efecto, se puede señalar una gran semejanza entre lo que Aristóteles se propone con la *phrónesis* y lo que Kant desea lograr con el juicio reflexionante. Esta similitud, así como el carácter analógico tanto de la *phrónesis* como del juicio reflexionante, ha sido señalada por Dora Elvira García González.[115] El juicio es la capacidad de ver lo particular como contenido en lo universal. El juicio puede ser determinante o reflexionante. El primero parte de lo universal y subsume en él lo particular. Utiliza esquemas conceptuales. El segundo parte de lo particular y tiene que buscar lo universal en lo que se subsume. No utiliza esquemas, sino ejemplos, y les busca algo como esquemas. "Este juicio reflexionante es definido como la búsqueda de los universales desconocidos para los particulares dados".[116] Cuando se parte de lo general, es sumamente fácil encontrar lo particular; pero, cuando se parte de lo particular, es sumamente difícil encontrar el universal al que pertenece. Se tiene que comparar con un tercero, que funge como mediador, y así ir buscando, por comparación con otros, lo general. Es lo que Kant encuentra que se da en la estética, cuando el juicio de gusto es concreto, carece de universalidad. Y también lo encuentra en el terreno de lo teleológico. (Recuérdese que Kant trata en la *Crítica del juicio* lo relativo a la estética, esto

[114] Aparece también en el apéndice a la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura*; sobre el juicio reflexionante, *cf.* Paul Guyer, "Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Systematicity", en *Noûs*, 24, pp. 18 y ss.

[115] *Cf.* Dora E. García González, "Interpretación: *phrónesis* y juicio reflexivo", en M. Beuchot, coord., *La voz del texto. Polisemia e interpretación*, pp. 155-168.

[116] Emmanuel Kant, *Crítica del juicio*, Introducción, sección IV, p. 194.

es, lo bello y lo sublime, y a la teleología, a saber, la finalidad considerada en toda la naturaleza como un sistema con un fin universal.) Precisamente este pensamiento de lo teleológico tiene ese aspecto que se veía en la *phrónesis*, de ajustar los medios para conseguir los fines. Se tienen, así, los dos aspectos principales de la *phrónesis*, que son la colocación de lo particular bajo lo universal y la disposición de los medios para los fines, en el juicio reflexionante. Lo primero se da en cuanto a la estética, y lo segundo en cuanto a la teleología. Más aún, el juicio estético o de gusto ya es teleológico, porque estima la finalidad formal o subjetiva por los sentimientos de placer o displacer. El juicio de gusto es particular y subjetivo, pero puede alcanzar cierta objetividad y universalidad como un ideal regulativo, y también aplicando lo que Kant llama el "modo amplio de pensar",[117] que es ponerse, por la imaginación y por el diálogo, en la situación de los demás, para poder llegar a un acuerdo. Lo que crea comunidad es el sentido común, el cual tiene aquí una connotación muy cercana a la de Vico, pues es un sentido público que fundamenta los juicios de gusto. Así, la objetividad en estética se alcanza por la aprobación de los demás, que se logra mediante el diálogo. Y esto puede aplicarse a la política, según Hannah Arendt, la cual explica: "Los griegos llamaron a esta habilidad: *phrónesis*".[118] Es, por lo menos, un acuerdo potencial que se podrá convertir en consenso efectivo.

Los principios del juicio reflexionante son solamente heurísticos, necesitan vincular lo particular con lo universal, parten de lo concreto para llegar a lo abstracto, como persiguiendo un ideal regulativo.[119] Por eso tienen que ver con lo intersubjetivo: así como el juicio estético logra su objetividad en la medida en que se puede comunicar, así el juicio político la logra en la medida en que puede ser aceptado por los demás a través del diálogo y el acuerdo. Se da entre lo contingente y lo necesario, entre la contingencia que le confiere lo particular y la necesidad que le asigna lo universal. El juicio reflexionante estético logra una universalidad subjetiva. Y, por el de-

[117] Hannah Arendt lo llama "mentalidad agrandada", en *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 70-72.

[118] H. Arendt, *Between Past and Future*, p. 221.

[119] *Cf.* Paul Guyer, *The Claims of Taste*, p. 132.

sinterés y el consenso, alcanza una universalidad intersubjetiva. Así, de manera proporcional, puede trasladarse al ámbito de la política, donde logra la misma universalidad consensual.

Claro que hay diferencias entre este juicio reflexionante kantiano y la *phrónesis* aristotélica, pero por lo menos encuentran ciertas coincidencias que los asimilan, y son dos muy importantes, como el buscar la conexión de lo particular con lo universal y buscar la adecuación del medio con el fin.

Balance

La prudencia en la modernidad ha ido adquiriendo sentidos diferentes de los que tuvo en la antigüedad y la época medieval; pero se ha conservado en parte. Ha recibido un matiz de inteligencia, incluso de ciencia, como en Sócrates y los estoicos, y a diferencia de Aristóteles. Pero, de la consideración del Estagirita, ha conservado la relación con los asuntos prácticos, versando sobre lo particular y concreto. Tal se ha visto con la idea de prudencia política, que incluye el aspecto estratégico de conseguir los fines que el político se propone (a veces sin parar en los medios, como en los maquiavélicos). Ha tenido ese matiz de astucia o de listeza para los asuntos prácticos, a veces más del lado de lo político que de lo ético, tomada como acción bien deliberada y orientada al bien común. También se ha visto como la virtud humana que enlaza lo particular con lo universal, el caso concreto con la ley general o abstracta. Tal es la consideración más aristotélica, referida a la buena marcha de la conducta moral y a la equidad en la aplicación del derecho. Y todo ello es sumamente hermenéutico.

Esto nos da el enlace con la época contemporánea, en la que será precisamente Gadamer el que trate de recuperar la filosofía práctica de Aristóteles. Es cierto que otros más han tratado de hacerlo, pero es en seguimiento de él, como MacIntyre y Nussbaum. Ha sido Gadamer, sin duda, quien señaló la importancia de la *phrónesis* aristotélica, y en contra de su formación kantiana recibida de maestros neokantianos, como Natorp, en Marburgo. Y, además, en franca oposición al cientificismo, y, por lo tanto, teoricismo, de los positivismos

que le tocaron en su época. Todo eso lo llevó a plantear, en lugar de una metodología científica o técnica, una actitud o una disposición, esto es, una virtud, que se adquiere con la autoformación, o formación en general, que era como se ha visto su adquisición en el aristotelismo de todos los tiempos.

PHRÓNESIS Y PRAXIS EN LOS CONTEMPORÁNEOS

Premisa

La noción de *phrónesis* ha sido rescatada por varios autores en la actualidad. En ámbitos tales como el de la filosofía analítica, ha sido rescatada, entre otros, por Peter Geach, Philippa Foot, Bernard Williams y Martha Nussbaum. En filosofía de la ciencia, por el mismo Karl Popper. En filosofía política, por Hannah Arendt, John Rawls y Alessandro Ferrara. En el ámbito hermenéutico, singularmente por Gadamer, pero también por Ricoeur. Y en el ámbito comunitarista, por MacIntyre y Taylor. Veremos algunos de esos intentos.

Podemos decir que, de manera clara, esos intentos de reivindicar la *phrónesis* responden, por un lado, a la necesidad de reanimar la filosofía práctica, y, por otro, a la de encontrar un camino intermedio entre la cerrazón de los cientificismos y la demasiada apertura de los posmodernismos. Ciertamente no se trata de buscar una filosofía que proceda a base de algoritmos y fórmulas lógicas para realizar su reflexión, pero tampoco se trata de que proceda por fórmulas mágicas, totalmente indeterminadas, que se hundan en la oscuridad de la vaguedad. Se percibe la búsqueda de una racionalidad intermedia, a la vez mediada y mediadora, que sea medida y mediación.

John Rawls

Rawls se inscribe en una tradición ya larga y muy interesante de tratar de compaginar a Aristóteles y a Kant. Por eso él intenta integrar la *phrónesis* aristotélica y el juicio reflexivo de Kant. Es decir, retoma la *phrónesis* aristotélica para sus planteamientos de filosofía política, pero filtrada por el pensamiento kantiano. De esta manera, hace una mezcla de la prudencia con los juicios determinante y reflexionante, y

llega a lo que él denomina el *equilibrio reflexivo*.[120] Éste se da en la filosofía moral y en la filosofía política, que son los dominios principales de la filosofía práctica.

En efecto, para Rawls tienen igual importancia el juicio determinante y el juicio reflexionante, ya que el uno depende del otro, pero se llega a integrarlos mediante un equilibrio reflexivo. El juicio determinante aporta principios que subsumen a los juicios particulares, y el juicio reflexionante parte de lo particular para encontrar lo universal. Rawls, con el equilibrio reflexivo, logra la tensión entre lo particular y lo universal, y entre los juicios determinantes y los reflexionantes. Hay que hacer un juego y rejuego entre los postulados universales y los elementos particulares de los casos concretos. Él mismo dice: "Creo que, en esencia, este punto de vista se remonta al procedimiento de Aristóteles en la *Ética nicomaquea*".[121]

Lo principal en este procedimiento es, pues, la dialéctica que se da entre los principios o reglas universales y los casos particulares con los que nos topamos. Esto es precisamente lo que trataba de hacer la *phrónesis* o prudencia aristotélica, por eso se ve tan conectada con el equilibrio reflexivo de Rawls.[122] Se logra algo muy analógico: el traslape o intersección, en el acuerdo proporcional —o consenso traslapado, como él le llama—, el cual requiere la capacidad de pensar lo que los otros piensan, para hacer más efectivo el diálogo. De esta manera se alcanza, mediante la *phrónesis*, el camino de la justicia y la imparcialidad o equidad, que es la otra virtud analógica aristotélica.

Hannah Arendt

La noción de prudencia se da en Arendt como una conjunción de Aristóteles y Kant. En efecto, a partir del juicio estético y del juicio teleológico, como juicios reflexionantes, pasa al juicio político, usan-

[120] *Cf.* John Rawls, *Teoría de la justicia*, pp. 38 y ss.

[121] *Ibid.*, p. 71, n. 26.

[122] *Cf.* D. E. García González, *El liberalismo hoy. Reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*, pp. 94-95.

do el *sensus communis* y la "mentalidad agrandada", por la que podemos pensar lo que piensan los otros, lo cual es una aplicación de la analogía o proporción prudencial. Es un "pensamiento representativo", por el cual nos representamos lo que los otros pueden pensar, análogamente a lo que pensamos nosotros, en determinada situación.[123] Así como Kant usaba ejemplos en los juicios reflexionantes, se pueden establecer, a partir de ellos, "casos ejemplares", adquiriendo un cierto carácter universal, pues, aun cuando parten de un caso concreto, se pueden aplicar a muchos casos.

Según Arendt, Kant busca, en el juicio estético, una comunidad intersubjetiva, y lo mismo se hace en el juicio político, donde esa comunidad intersubjetiva es dada por el acuerdo. Es una habilidad de ver las cosas no sólo desde nuestro punto de vista, sino de imaginar el de los demás que están presentes. Es, por lo mismo, saber analogizarse con los demás, para ver, así sea de manera sólo semejante o proporcional, lo que ellos piensan. Ella añade: "los griegos llamaron a esta habilidad *phrónesis*".[124] Eso es precisamente lo que se quiere decir con la mentalidad agrandada o pensamiento representativo: poder agrandar nuestro punto de vista de modo que lleguemos a representarnos lo que los otros piensan. Eso dará un acuerdo potencial que será fácil lograr con los demás.[125]

La facultad de juicio es una virtud esencial para la política, según dice Arendt. Hay que tratar de pensar como los otros, para no traicionarlos.[126] Y para ello se requiere capacidad de analogizarse a ellos. No hay que buscar la unanimidad, que casi siempre resulta inconseguible, sino el mayor acuerdo posible.[127] Incluso el disenso es conveniente, mientras no llegue a extremos de equivocidad. Pero siempre se buscará una mediación, un equilibrio entre el respeto por el disenso y el logro del consenso, que posibilite la marcha común en la sociedad.

[123] *Cf.* H. Arendt, *Between Past and Future*, p. 221.

[124] *Idem.*

[125] *Cf.* Cristina Sánchez Muñoz, *Hannah Arendt. El espacio de la política*, pp. 107-108.

[126] *Cf.* H. Arendt, *Men in Dark Times*, p. 24.

[127] *Cf.* H. Arendt, *On Revolution*, p. 225.

Hans-Georg Gadamer

Gadamer da mucha importancia a la *phrónesis* o prudencia en su filosofar y, sobre todo, en su programa de hermenéutica. Llega a decir: "La virtud aristotélica de la racionalidad, la *phrónesis*, resulta ser al final la virtud hermenéutica fundamental. A mí me sirvió de modelo para mi propia línea argumentativa. De ese modo la hermenéutica, esa teoría de la aplicación, es decir, de la conjugación de lo general y lo individual se convirtió para mí en la tarea filosófica central".[128] La *phrónesis*, como filosofía práctica, concreta y dialogal, llegó a ser el paradigma de la comprensión hermenéutica.

En efecto, a través de Vico y la noción grecorromana del *sensus communis*, Gadamer llega a la recuperación de la *phrónesis* aristotélica. Ello es parte de su reivindicación, en seguimiento del propio Aristóteles, del saber práctico y no sólo del saber teórico (que tanto había recuperado del Estagirita su maestro Heidegger). Esto se inserta en su insistencia en el saber de lo concreto y no sólo en el de lo abstracto, como una capacidad de juicio, de poder poner lo particular a la luz de lo universal. Es decir, tiene que ver con las circunstancias, lo cual es sumamente hermenéutico, pues es la relación al contexto. Pero añade que no sólo se trata de esto; tiene, además, el sentido de incorporar el lado ético del conocimiento. Dice: "Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (*éxis*). En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una 'virtud dianoética' ".[129] Además, Gadamer nos recuerda que Vico contraponía la retórica (o tópica) a la sola crítica. Con ello nos dice que a la hermenéutica le corresponde no la verdad sino lo verosímil. Y tiene que ver con lo que Pascal denominaba el *esprit de finesse*, que es lo mismo que la sutileza, cualidad que el propio Gadamer reclama para el hermeneuta.

[128] H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II, p. 317.

[129] H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 51.

Según se ve, pues, Gadamer reivindica la *phrónesis* como el instrumento adecuado de la interpretación, del acto hermenéutico. Ciertamente no como una metodología, ya que nos dice que no se puede establecer una metodología para algo que es ontológico, como la comprensión humana, sino como un modelo, paradigma o estructura de la misma interpretación, ya se la entienda como acto o como proceso; y es que la *phrónesis* es una virtud, y la construcción de la virtud no puede tener un método preciso como lo tiene la ciencia. Justamente porque es una virtud nos puede llevar a la comprensión de que la misma interpretación puede organizarse como un hábito, formarse como una disposición, llegar a constituir la *virtus interpretativa* o virtud hermenéutica.

Por lo demás, Gadamer ve la racionalidad hermenéutica como situada y dialógica. Está dada en el tiempo, en la historicidad, y tiene, como ella, su caducidad y oportunidad. Mas la *phrónesis* es la que ve la oportunidad de la acción, por lo que tiene mucha relevancia para esta racionalidad. Además, es dialógica, dialogal, y el diálogo requiere también de la *phrónesis* para darse, ya que sigue el modelo de la deliberación, que es lo más propio de la razón práctica y se encuentra en la retórica, la cual es como su instrumento.

La *phrónesis* está, para Gadamer, relacionada sobre todo con la aplicación. La aplicación de lo universal a lo particular, como lo era para Aristóteles. Por la *phrónesis* somos capaces de comprender un texto porque somos capaces de aplicarlo a nosotros mismos, a nuestra situación. También Gadamer retoma del Estagirita la idea de que la *phrónesis* es algo que vamos formando poco a poco en nosotros, como la autoformación, o *Bildung*. Es entrar en lo general de la tradición desde lo particular de nuestra situación concreta.[130] Tal es lo que sucede con ese saber práctico: "Ese saber práctico es una forma de saber diferente..., se orienta a situaciones concretas y tiene que acoger las situaciones en su infinita variedad".[131] Por eso necesita de un sentido común (*sensus communis*, lo que piensan comúnmente los demás), y del lenguaje en diálogo, la conversación. En el diálogo reproducimos el modelo de la deliberación, para llegar a un discer-

[130] *Cf. ibid.*, p. 41.
[131] *Ibid.*, p. 51.

nimiento, y es lo que hacemos frente a un texto. Eso es lo que da la *phrónesis*, y es por eso que Gadamer la tomó como paradigma de su filosofía y de la hermenéutica.

Como ya había dicho Aristóteles, la *phrónesis* no es ni *episteme* ni *techne*. No es un saber teórico, como aquélla; es un saber práctico, como esta última, pero más afín a la moral. Al igual que la *techne*, depende mucho de la aplicación, es más, guía la aplicación, la cual ha de hacerse a la situación concreta. "Éste es el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber teórico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica".[132] La *techne* y la *phrónesis* se aprenden de manera distinta. La *techne*, como da ciertas reglas, puede aprenderse con lecciones; pero éstas no bastan para adquirir la *phrónesis*, que requiere observación y experiencia de vida. Es decir, se aprende a semejanza de una virtud moral.

Gadamer da un buen resumen de la relación de la *phrónesis* con la hermenéutica, en la que el acto prudencial sirve de modelo para el acto interpretativo: así como la *phrónesis* lleva a un juicio prudencial, la hermenéutica lleva a un juicio interpretativo. Gadamer dice:

> A modo de conclusión podemos poner en relación con nuestro planteamiento la descripción aristotélica del fenómeno ético y en particular de la virtud del saber moral; el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto trasmitido sea para él algo general que

[132] *Ibid.*, p. 387.

> pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esa situación, si es que quiere entender algo en él.[133]

La cita es larga, pero vale la pena transcribirla, porque nos presenta la comparación de la *phrónesis* con la hermenéutica, con el acto de interpretación. Tiene que ver mucho con la noción de aplicación, y siempre es buscar la relación de algo particular, como es el texto, con algo universal, como es la tradición; también busca la manera de conectarlos, y, sobre todo, de conectarlos con uno mismo, para que se dé el acto de comprensión que constituye lo propio de la hermenéutica. El acto hermenéutico tiene, por así decir, la estructura del acto prudencial, sólo que se aplica de diversa manera.[134]

Otros autores recientes

Además de Gadamer, otros pensadores han atendido a la *phrónesis*; entre ellos, Popper, MacIntyre y Ferrara. Popper llegaba a decir que decidimos entre una teoría y otra, como mejor o peor, por un acto de *phrónesis*, y no por estricta argumentación lógica.[135] Sigue dándose la analogía entre la prudencia y la lógica. MacIntyre ha reivindicado la *phrónesis* en el ámbito general de su recuperación de las virtudes

[133] *Ibid.*, p. 396.

[134] Son muy de atender los reparos y críticas que hace a Gadamer (por haber separado la *phrónesis* de la sabiduría política y también de la razón teórica aristotélicas) Antonio Marino, "Diálogo con Gadamer sobre la relevancia de la *phrónesis* ante la crisis de la modernidad", en H. Zagal Arreguín y A. Fonseca Ornelas, comps., *Aristóteles y aristotélicos*, pp. 153-178.

[135] *Cf.* Karl R. Popper, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, pp. 169 y ss.

aristotélicas,[136] cosa que también han hecho otros autores recientes, como Peter Geach y Philippa Foot.[137] Pero sobre todo lo ha hecho Ferrara, a quien atenderemos a continuación.

Alessandro Ferrara no cree que la *phrónesis* "deba ser reconstruida como un tipo de juicio práctico aplicable. Al contrario, la *phrónesis* debe ser desetizada y concebida como una competencia general, que juega un rol crucial en la solución de todos los dilemas culturales transesquemáticos, transparadigmáticos cruzados, sin ver su naturaleza ética, cognitiva, política o estética".[138] Es decir, le da un poder muy grande. No la restringe a la moral, sino que la abre a la estética, la política y otros campos. Y sirve sobre todo para resolver dilemas, y principalmente a la hora de conectar entre esquemas y paradigmas diferentes. Esto es, logra universalizar lo que está encerrado en marcos conceptuales o culturas, para hacerlo transcultural. Toma en cuenta lo contextual, pero lo hace transcontextual, lo hace remontar los estrechos límites de lo parroquial o pueblerino, para darle una universalidad que lo haga aprovechable para los conflictos que se dan en un nivel bajo y se resuelven en uno más elevado. Así, el recurso a la *phrónesis* no implica atarse a lo particular y renunciar a lo universal, sino, al contrario, como ya lo pretendían Aristóteles y Kant, aunque de diversa manera, superar lo particular y alcanzar lo universal, o, más propiamente, conectar lo particular con lo universal, contextuar un texto.

Precisamente, según Ferrara, este uso de la *phrónesis* requiere un equilibrio entre lo particular y lo universal. No es, por supuesto, un universalismo, pero tampoco un relativismo. Es una colocación en medio de ambos, sólo se rechaza el universalismo apriorístico y el relativismo exagerado. Cuando hay problemas difíciles en ética, se examinan los esquemas morales de los que participan en ellos, para contextuar sus juicios de valor, y después poder entresacar lo que tienen de común, para conmensurarlos.

Así, la idea de *phrónesis* ha servido a Ferrara para buscar una salida a la polémica universalismo-particularismo.[139] Propone un universa-

[136] *Cf.* Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 194 y ss.
[137] *Cf.* Peter Th. Geach, *Las virtudes*; Philippa Foot, *Las virtudes y los vicios*.
[138] Alessandro Ferrara, "On *Phronesis*", en *Praxis International*, 7:3/4, p. 251.
[139] *Cf.* A. Ferrara, "Universalisms: Procedural, Contextualist and Pluralist",

lismo prudencial, es decir, pluralista. Y lo contrapone al procedural y al contextualista. Quiere superar el universalismo, como el de Apel y Habermas, reconociendo diferentes formas de vida, pero sin caer en el relativismo como el que se ha adjudicado a MacIntyre y a Rorty. Lo llama universalismo pluralista. Al procedimentalismo de Habermas le falta sensibilidad para lo contextual, pero a los contextualistas les da por incurrir en el relativismo extremo. Ferrara propone realizar la universalización no procedimentalmente, sino mediante la *phrónesis*; ella evitará que nos deslicemos al solo contextualismo (relativismo extremo). Evita el contextualismo y evita igualmente el textualismo o formalismo, reconstruyendo "las bases comunes que permitan que actores diferentemente situados establezcan, y reconozcan como vinculantes, juicios trans-esquemáticos o trans-culturales".[140] Pero no alcanzará esa universalidad mediante los procedimientos formalistas habermasianos, sino que propone que "su base común sea la competencia poseída por todos los seres humanos, en varios grados, de asignar prioridades, en ausencia de criterios establecidos, para valores en conflicto, al servicio del florecimiento de una identidad. Esta habilidad puede ser llamada *phrónesis* o juicio y el tipo de universalismo concreto basado en ella, universalismo *prudencial*".[141] Ferrara nos da una muestra de cómo la *phrónesis* está asociada al juicio, y cómo nos puede ayudar a evitar el universalismo absolutista y el particularismo relativista, procurando una síntesis de ambos, ya sea como relativismo mitigado o como universalismo pluralista, es decir, algo a lo que él mismo llama universalismo prudencial, ya que se alcanza a través de la *phrónesis*. Es, como puede verse, una recuperación interesante de la *phrónesis*.[142]

en D. Rasmussen, ed., *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*.

[140] *Ibid*., p. 33.

[141] *Idem*.

[142] Algo parecido puede encontrarse en Osvaldo Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, pp. 186 y ss., y en Carlos Pereda, "El concepto de *phrónesis* y su compatibilidad con la ética universalista", en M. J. Bartomeu, R. Gaeta y G. Vidiella, comps., *Universalismo y multiculturalismo*, pp. 229-251.

Balance

Por todo lo anterior, es notoria la importancia que varios autores recientes han dado a la *phrónesis*. En particular, es muy grande la pertinencia que Gadamer asigna a la *phrónesis* o prudencia a la hora de interpretar. La pone como modelo de interpretación, y un modelo sólo puede aplicarse análogamente, por analogía. La hermenéutica sigue muy de cerca el proceso que se da en el acto prudencial, con una deliberación muy exigente para llegar al juicio o decisión frente a lo que se va a hacer, en el caso de la hermenéutica, qué interpretación se va a dar, cuál se va a favorecer de todas las posibles y aun válidas que habría. Hay ciertamente un parecido en la argumentación (tópica o retórica) con la cual se delibera en la prudencia y en la hermenéutica, más allá del silogismo práctico, que es todavía más exigente, y que, por lo mismo, no coincide exactamente con lo que nos da la prudencia, sino únicamente en parte. Solamente alguna de las premisas, la menor, podría verse como surgida propiamente de la *phrónesis* o prudencia; la mayor estaría tomada de los principios universales o reglas generales de la ética.

También he querido señalar la estrecha relación que guarda la *phrónesis* con la idea misma de la analogía, que es proporción, equilibrio dinámico, tensión de alguna manera dialéctica. Es lo que anima la idea de *areté* o virtud, sobre todo la de la *phrónesis*, desde los pitagóricos, introductores de la idea de analogía en la filosofía, pasando por Platón, hasta Aristóteles, en quien Gadamer considera la *phrónesis*, virtud eminentemente analógica. Y con ello se me ha presentado la importancia de la analogía para la interpretación, por lo que he querido señalar la importancia, también, de una hermenéutica que tome más en cuenta la analogía, o la *phrónesis* como ejercicio analógico, una hermenéutica analógica. Esto es una herencia de Gadamer, un legado gadameriano, por la atención que él puso en su estudio y hasta recuperación de Aristóteles.

De hecho, esta recuperación tiene un doble beneficio para nosotros en la actualidad, como es el de la *phrónesis* como elemento indispensable para la razón práctica, sobre todo en el ámbito de la moral; pero también el de la *phrónesis* como modelo sobre el que se piensa la acción interpretativa, el acto hermenéutico. De esa manera

la hermenéutica se vuelve una disciplina de la interpretación viva, que aspira a volverse hábito, virtud, y no sólo una técnica o método que resuelva mecánicamente los problemas de los textos; es algo más cualitativo y orgánico, ontológicamente dado en el hombre.

PHRÓNESIS Y HERMENÉUTICA ANALÓGICA

Premisa

En este capítulo final, trataré de conectar la *phrónesis* con la hermenéutica y con la analogía, de modo que resulte plausible una hermenéutica analógica, esto es, una hermenéutica que podamos estructurar sobre el modelo de la analogía, que es proporción y mesura, lo cual es, asimismo, el constitutivo principal de la *phrónesis.* A lo largo de nuestro recorrido histórico, la *phrónesis* se nos ha presentado como algo muy propio de la hermenéutica, ya que el acto hermenéutico o interpretativo tiene en muy buena medida el modelo del acto prudencial, consistente en un proceso de deliberación y la llegada a un juicio. Y, además, la *phrónesis* es cierta proporción, mesura o equilibrio. Con lo cual, si la hermenéutica tiene por modelo la *phrónesis*, y la *phrónesis* tiene por modelo la analogía o proporción, podremos juntarlos en forma de una hermenéutica analógica.[143]

Esta hermenéutica analógica o prudencial (*phronética*), según veremos, es algo que se necesita en nuestro tiempo, en el que la hermenéutica está siendo tironeada por posturas univocistas y equivocistas, de modo que se debate entre hermenéuticas unívocas y hermenéuticas equívocas, haciendo falta una hermenéutica analógica, que en verdad cumpla con ese ideal de que la hermenéutica tenga por modelo la *phrónesis*, ya que ésta tiene, a su vez, por modelo la proporción o analogicidad. Esto abrirá la puerta y nos hará avanzar en el camino de una hermenéutica y una filosofía más adecuadas.

[143] *Cf.* M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica...*, pp. 23 y ss.

La phrónesis *y la hermenéutica*

La noción de *phrónesis*, como lo hemos visto, ha recorrido la historia. Ha cambiado de matices, pero predominantemente ha sido la sabiduría práctica que tiene que ver con lo singular, contingente, concreto y movedizo, cambiante. Es lo que acopla lo universal (la ley) con lo particular (el caso), o lo particular (un poema) con lo universal (la tradición). Y esto es de lo más hermenéutico, pues la interpretación consiste en colocar un texto, que aquí es lo particular, en su contexto, que aquí funge como lo universal. Así, la hermenéutica y la *phrónesis* se tocan, están íntimamente vinculadas.

Es en Gadamer donde la filosofía cobró mayor conciencia de que la *phrónesis* está relacionada con la hermenéutica, de que la hermenéutica tiene una estructura parecida a la de la *phrónesis*.[144] No es que hagan lo mismo, pero hacen algo semejante. Lo que en la moral hace la *phrónesis* se parece mucho a lo que el acto interpretativo hace en la hermenéutica. Tienen un proceso semejante, constan de un momento deliberativo, que conduce al planteamiento de un juicio, o de una hipótesis; y por la misma deliberación se dan argumentos para apoyar un juicio o hipótesis, quedando las demás relegadas o desechadas. Y esa argumentación es de tipo retórico en ambas; no alcanza la perfecta demostración, sino solamente lo verosímil, que es lo propio del conocimiento de lo singular, contingente y movedizo.

Y es que la interpretación se parece más a la filosofía práctica que a la filosofía teórica y, en ese sentido, más a la *phrónesis* que a la *episteme*. La filosofía práctica siempre se da como situada, frente a una circunstancia concreta que exige algún tipo de acción. Esa acción se da de manera libre, por eso implica una elección, la cual depende de una deliberación, por la cual se sopesan las razones a favor o en contra de la acción que se va a poner en práctica. Ciertamente la deliberación aprovecha principios universales de la razón teórica, pero sobre todo los de la razón práctica, y aun tiene que hacerlos aterrizar en el caso de que se trata, para buscarles la adaptación. Aun cuando muchas veces se ha llamado "*techne*" o "arte" (como conjunto

[144] *Cf.* H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 499-500.

de reglas generales) a la hermenéutica, al modo como se ha llamado así a la retórica, ha quedado siempre más del lado de la *phrónesis*, o saber práctico moral, que implica libertad y riesgo de errar. Más bien es un sacar de la propia experiencia interpretativa algunas constantes que sirvan de guía metodológica, sin llegar a constituir propiamente un método:

> En este ámbito propiamente dicho de la experiencia hermenéutica, acerca de cuyas condiciones tiene que dar cuenta una filosofía hermenéutica, se confirma el parentesco próximo de la hermenéutica con la filosofía práctica. Está por lo pronto el hecho de que la comprensión, exactamente igual que el actuar, sigue siendo siempre un riesgo y no permite nunca la simple aplicación de un saber general de reglas para la comprensión de enunciados o textos dados. Significa, además, que la comprensión, cuando se la logra, es una interiorización que penetra como una nueva experiencia en el todo de nuestra propia experiencia espiritual. Comprender es una aventura y es, como toda aventura, peligrosa.[145]

Aun cuando la *phrónesis* es una virtud teórica, está adherida a la razón práctica: "Dedicar la vida a intereses teóricos presupone la virtud de la *phrónesis*. Pero esto no limita de ninguna manera la prioridad de la teoría, es decir, el interés del mero querer saber. [...] Por otra parte, es innegable la prioridad de la praxis".[146] La *phrónesis* es una virtud teórica, pero volcada sobre las cosas prácticas, y sobre ese modelo se edifica la hermenéutica; es una virtud teórica (de la comprensión) que versa sobre cosas prácticas (los textos concretos que interpretamos): "Así pues me parece que la conciencia teórica acerca de la experiencia de la comprensión y la praxis de la comprensión, la hermenéutica filosófica y la propia autocomprensión, no pueden ser separadas la una de la otra".[147] La hermenéutica depende tanto de la experiencia de la interpretación o comprensión, que llega a ser algo

[145] H.-G. Gadamer, "Hermenéutica como filosofía práctica", en *La razón en la época de la ciencia*, pp. 78-79.

[146] *Ibid.*, p. 80.

[147] *Ibid.*, p. 81.

así como una virtud personal, que sólo con la autocomprensión o interpretación de sí mismo se puede construir. Y esto la acerca aún más a la *phrónesis*. No hay un método (claro y distinto), sino una autoformación parecida a la que exige la formación de la virtud.

De esta manera, la *phrónesis*, al ser deliberativa para encontrar un juicio conveniente (la *inventio* de la retórica) y para convencer o persuadir acerca de ese juicio y excluir los restantes (la *argumentatio* de la retórica), tiene la estructura de la hermenéutica, le sirve de modelo y paradigma, ya que también en la hermenéutica se hace una deliberación para encontrar el juicio interpretativo, o por lo menos la hipótesis interpretativa, y para probar la hipótesis y desechar las restantes, de modo que, por descondicionalización, se llegue a un juicio interpretativo o una interpretación y razonablemente se ponga por encima de las demás o éstas sean abandonadas.

La phrónesis *y la analogía*

Pero también hemos visto que la *phrónesis* está estrechamente relacionada con la analogía. En efecto, la analogía es proporción, proporcionalidad, mesura, moderación, búsqueda de armonía. Y la *phrónesis* consiste precisamente en el equilibrio proporcional de lo universal y lo particular, o de lo particular y lo universal.[148] Inclusive, en la analogía predomina la diferencia sobre la identidad, es decir, lo particular sobre lo universal, ya que el equilibrio nunca es perfecto, y prevalece una parte, que siempre es la más débil, o más frágil, o más compleja.

[148] S. M. Ramírez, *op. cit.*, p. 99: "Y en cuanto a los medios o virtudes en concreto, es decir en qué proporciones se han de emplear y utilizar sus respectivas materias, que son las pasiones y operaciones humanas, para que realmente se ejecuten actos de virtud, eso depende de la consideración de todas las circunstancias juntas en cada caso particular, y es obra de la *prudencia*". Es decir, la prudencia es la virtud que señala a la acción su proporción, esto es, su analogía. Y así es el término medio, el cual es proporcional o analógico, según dice santo Tomás: "Y este medio consiste precisamente en la proporción o conmensuración de las cosas y de las pasiones del hombre: conmensuración que es diversa según los diversos hombres, porque lo que para uno es mucho para otro es poco, y por eso lo virtuoso no se toma del mismo modo en todos los hombres" (*De virtutibus in communi*, 13 ad 17).

Se resiste a la unificación, a la homogeneización, a la generalidad, a la identidad. La analogía es lucha por la diferencia, pero sin claudicar en la tensión hacia cierta identidad, que no se alcanza, y por ello queda en semejanza.

De esta manera la *phrónesis* y la analogía se conectan;[149] y, si también se han conectado, proporcionalmente, la *phrónesis* y la hermenéutica, nada impide hacer la siguiente proporción: la analogía es a la *phrónesis* lo que la *phrónesis* es a la hermenéutica, por ello la analogía es a la hermenéutica lo que la *phrónesis* a la hermenéutica misma. Decir que la *phrónesis* es el instrumento o el modelo de la hermenéutica es decir que la analogía lo es, que hay un modelo analógico para la hermenéutica, ya que la analogía es lo más central y constitutivo de la *phrónesis*, la cual, a su vez, es lo más nuclear y propio de la hermenéutica. La hermenéutica que mejor cumpla con ese modelo o paradigma que le da la *phrónesis* será, por consiguiente, una hermenéutica basada en la proporción o analogía, será una hermenéutica analógica.

Podemos ver la conexión de la hermenéutica con la analogía porque la analogía es proporcionalidad, y la *phrónesis* también lo es, la *phrónesis* es la analogicidad misma. Así, nada extraña que se pueda hablar de una hermenéutica analógica, viendo la analogía como algo muy propio de la hermenéutica, así como la hermenéutica tiene como algo muy propio la *phrónesis* (que ya vimos que no es otra cosa sino analogía puesta en práctica).

El que la *phrónesis* es analogía puesta en práctica se ve porque la analogía es proporcionalidad, y ésta es el núcleo de la *phrónesis*. En efecto, la proporción es equilibrio, mesura o mediación. Y precisamente la *phrónesis* es la que ayuda a detectar el término medio o punto medio de las acciones (el *mesótes*, como lo llamaban los griegos, o la *aurea mediocritas*, como la denominaban los latinos). Y no sólo tiene que ver con el término medio que equilibra las acciones y es en lo que consiste la virtud (*areté*), sino que también es la virtud que ayuda a encontrar y disponer los medios para conseguir los fines. Y, así, la *phrónesis* es la virtud que viene a ser como la llave o puerta para las demás virtudes, puesto que, si todas consisten en el

[149] *Cf.* D. E. García González, *Hermenéutica analógica, política y cultura*, p. 20.

medio, la *phrónesis* es la que da el sentido del término medio, la que brinda el equilibrio, medida, mesura o proporción.[150] Esto no conlleva circularidad, porque la *phrónesis* al principio es solamente incoativa, y se va adquiriendo y ampliando al tiempo que se adquieren y amplían las demás virtudes.

Sobre todo, en cuanto sabiduría de lo concreto, práctico, singular y contingente, la prudencia requiere de la analogía o proporción para adecuarse (proporcionarse) a los cambios y mutaciones de la realidad misma, de lo que se requiere para la praxis, de lo que se pide para las acciones. Y no sólo para que la acción sea virtuosa, sino incluso para que esté bien hecha. De este modo, podemos comprender que la *phrónesis* haya sido vista como modelo de la acción interpretativa. Sobre todo porque la *phrónesis* lleva a un juicio prudencial después de un proceso de deliberación, en el que se lanzan ciertas hipótesis o conjeturas y se ven sus *pros* y sus *contras*. Esto es parecido a la interpretación, en la que se lanzan hipótesis interpretativas, tiene que tener una parte inventiva, y luego se argumenta para preferir una o más interpretaciones frente a las otras, que son postergadas o francamente desechadas. Esto tiene la estructura de la retórica (*inventio* y *demonstratio*), la cual es eminentemente deliberativa, es decir, tiene una parte de descubrimiento (de hipótesis) y otra parte de argumentación y contrastación (con otras interpretaciones y con el texto mismo).

La phrónesis *y la hermenéutica analógica*

La *phrónesis*, pues, tal como la pensaba Aristóteles, es la analogía puesta en práctica. Por eso la analogía se encuentra muy en el centro de la hermenéutica. Forma parte del acto de interpretación, tiene injerencia dentro de él. Si la *phrónesis* está en el corazón de la interpretación, y la *phrónesis* es analogía, la analogía está inviscerada en la hermenéutica misma. Por eso, hablar de una hermenéutica analógica es estar en la línea de Gadamer.[151]

[150] *Cf.* A. Ferrara, "A Critique of Habermas's Consensus Theory of Thruth", en *Praxis International*, 8, pp. 55 y ss.

[151] *Cf.* H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 41 y ss.

Lo veremos en tres momentos. Uno será el de mostrar que la *phrónesis* es parte de la interpretación y que la *phrónesis* es analógica. El segundo será mostrar que la analogía es parte de la *phrónesis*, sobre todo por eso tan hermenéutico que es la sutileza. Y, en tercer lugar, mostrar que la *phrónesis* y la virtud son analogía; se tiene que estructurar la virtud con la analogía, esto es —en conocida terminología de Wittgenstein—, la integración del decir y el mostrar.

No hace falta mostrar mucho la pertinencia de la *phrónesis* para la hermenéutica. De ello se ha encargado Gadamer, según hemos visto.[152] Él ha hecho que los hermeneutas vuelvan su vista a la *phrónesis*, como esquema para interpretar, y, además, para decidir entre una interpretación y otra, como mejor o peor. Por eso, más bien, me dedicaré a tratar de hacer ver que la *phrónesis* es eminentemente analógica, pues es la que obliga a distinguir. Como decía Peirce, la distinción tiene la estructura de un silogismo dilemático,[153] y se tiene que encontrar una vía intermedia que rompa los cuernos del dilema, el cual también era denominado "silogismo cornuto". Y encontrar una tercera vía, distinta de las dos que veían los demás, era nada menos que la sutileza, a la que Gadamer puso como la virtud del hermeneuta. Así, pues, la sutileza está en esta línea y la formación de las virtudes también. De ahí la importancia de la noción de analogía para la hermenéutica. De ahí, también, mi idea de una hermenéutica analógica.

Gadamer asigna además a la *phrónesis* esa función decisoria de una interpretación sobre otra (o con preferencia a otra). Y es que lo principal de la *phrónesis* es la deliberación y la decisión que resulta de ella.[154]

Por eso, si la *phrónesis* es tan central a la interpretación, y tiene el modelo de la analogía o proporcionalidad, se puede hablar muy bien, en la línea de Gadamer, de una hermenéutica en la que la analogía o proporcionalidad ocupe un lugar muy importante y central, ya que ella es el alma de la interpretación. Tanto para elaborar o emitir una hipótesis interpretativa, como para decidir entre las que se han ofre-

[152] *Cf. ibid.*, pp. 386 y ss.

[153] *Cf.* Charles S. Peirce, "La crítica de los argumentos" (1892), en P. Castrillo, ed., *Escritos lógicos*, p. 202.

[154] *Cf.* H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, pp. 396 y ss.

cido, para elegir la mejor, ella aporta el esclarecimiento. En la línea de la práctica, de argumentos verosímiles, particulares, concretos.

La *phrónesis*, pues, es sumamente analógica, junta porciones y las proporciona, las organiza y ordena; y esto lo hace ya en sí misma, pues tiene una estructura híbrida, ya que es mixta de teoría y praxis, es una virtud teórico-práctica, intermedia (aunque es teórica, versa sobre la práctica). Y ese carácter intermedio fue visto como algo muy característico de la analogía, ya que la proporción exige convergencia, confluencia, integración.[155]

Como la proporción tiene un común denominador, pero también numeradores diferentes, y esos numeradores diferenciales son los que en definitiva valen, para el resultado de la operación de proporción, por ello, por encima de la semejanza, de lo común, en la analogía predomina la diferencia, como lo diferencial predomina sobre lo común (el común denominador) en la búsqueda de proporciones. Es como en la cuarta proporcional, en la que se busca una cierta igualdad o equidad, pero sólo proporcional, aproximada. Nunca se alcanza completa, siempre predomina la desigualdad, la diversidad, la diferencia. Y, así, la analogía es uno de los pensamientos de la diferencia, sólo que no de la diferencia absoluta, que también es inalcanzable, sino de una diferencia también proporcional, proporcionada.

Asimismo, la proporción es lo que ayuda a encontrar una incógnita, sirve para descubrir, para la inventiva. En efecto, como se dijo ya, la *phrónesis* está vinculada a la sutileza. La sutileza es el arte de la distinción, de encontrar entre dos caminos uno tercero que los demás no ven. Corre el peligro de partir cabellos por la mitad. Por eso en la Edad Media se llamó "el doctor sutil" a Juan Duns Escoto, ya que encontraba distinciones donde los otros no las veían. Por su teoría de las distinciones mereció fama de sutileza. Entre la distinción real y la de razón, encontró la formal, intermedia entre ambas, ni puramente real ni meramente de razón. Ockham afiló contra ella su navaja, y los nominalistas se burlaron de los escotistas como sutiles, demasiado sutiles, al punto de que jugaban con formalidades, que eran entes mitad reales y mitad pensados. Pero lo cierto es que la

[155] *Cf.* Robert O. Anderson, "Conclusive Analogical Argument", en *Revue Internationale de Philosophie*, año 23, núm. 87, pp. 44-57.

sutileza consiste en saber distinguir. Y la distinción es aquí, de nuevo, la aplicación de la analogía. De hecho, la invención de la analogía fue ella misma un acto de distinción y de sutileza; entre lo unívoco y lo equívoco se hallaba lo analógico, que no es ni unívoco ni equívoco y aun en él predomina la equivocidad. Pero no se reducen a cuasi entes, sino que son cosas que se ajustan a lo real, y aun sirven para conocer la realidad misma. Hemos visto ya que Peirce decía que la distinción era el ejercicio típico de los escolásticos, y consistía en un silogismo dilemático, en el que los disyuntos conducían a la contradicción, y por eso había que tener la sutileza para encontrar otro disyunto o alternativa que rompiera ese conflicto. De nuevo, la sutileza es distinguir, y la distinción es la analogía. Así, en hermenéutica, entre dos interpretaciones rivales de un texto, hemos de ser capaces de encontrar otra intermedia, o simplemente distinta; eso es la sutileza: saber distinguir, adecuadamente. Y esto es deliberar, que es lo propio de la *phrónesis*, para llegar a un consejo o juicio prudencial. Juicio que nos conecta lo particular con lo general, que nos ilumina el caso concreto de la acción práctica-moral. Lo cual viene a cerrarnos el círculo, pues es lo que nos pide Gadamer para interpretar.

Phrónesis *y deliberación: invención y argumentación*

Aristóteles ponía la *phrónesis* como la sabiduría de lo concreto. De hecho, la *phrónesis* guardaba analogía o igualdad proporcional con la sabiduría. Lo que esta última era en el ámbito de los principios teóricos, universales y necesarios, será la *phrónesis* en el ámbito de la razón práctica, más concreta, contingente y mudable. Pero, además de ser sabiduría, tenía un aspecto técnico, es decir, estratégico; tenía que ver con la razón instrumental —como dirían Apel y Habermas—, en el sentido de que era conocimiento de los medios para llegar a los fines,[156] así como era igualmente conocimiento o búsqueda del medio entendido como moderación.

También se ha señalado una analogía o proporcionalidad de la *phrónesis* con la lógica: lo que ella es al nivel de la razón teórica, que

[156] *Cf.* L. E. Varela, "Prudencia aristotélica y estrategia", en *op. cit.*, pp. 5 y ss.

procede deductiva o inductivamente, lo hace la *phrónesis* en cuanto a la razón práctica, moral o jurídica, sobre todo, que es aplicar un principio o regla general al caso particular. Pero no como una aplicación rígida; para eso no se necesita la *phrónesis*, sino como una modulación, en la que se tiene que encontrar, descubrir y determinar el modo en que se adaptan la ley o regla y el caso, de acuerdo con su circunstancia, con su contexto. Es, de alguna manera, conectar lo general, o el contexto, con lo particular, que es el texto, y eso es muy complejo y delicado, dinámico y movedizo. Por eso Gadamer ha encontrado tanta conexión entre la *phrónesis* y el acto hermenéutico o de interpretación. Eso por la parte del descubrimiento, del contexto de descubrimiento, la parte de la lógica inventiva. En cuanto a lo que podría llamarse la parte de la lógica demostrativa, también se aplica la *phrónesis* en la interpretación. En efecto, es la que ayuda a argumentar, de manera muy semejante a la retórica, a favor de una interpretación y, muy a menudo, en contra de otra o de otras. No por nada Popper, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, decía que, a la hora de demarcar o decidir entre una teoría científica y otra, no se hacía propiamente por un procedimiento deductivo, ni tampoco inductivo, sino prudencial, del tipo de la *phrónesis*.[157] Es el modelo de la deliberación, del *consilium* o consejo, que lleva a un juicio decisorio, como el del jurisprudente o del juez, para determinar si una teoría es mejor que la otra o una interpretación mejor que otra. Por lo menos en el sentido de más rica y fructífera. Es el procedimiento discursivo (y aquí parece embonar la hermenéutica con la ética discursiva de Apel y Habermas), pero una discursividad más rica y compleja, no en línea recta, sino circular, o con varias espirales, en cumplimiento de esa circularidad de la interpretación, de acuerdo con el círculo hermenéutico, que nos lleva por más vericuetos que el discurso o razonamiento lógico.[158] La *phrónesis* tiene aplicación tanto para descubrir interpretaciones como para argumentar a favor de ellas. Tanto en la parte inventiva como en la parte demostrativa o, por lo menos, argumentativa. Así, el consejo o juicio es el objeto de la *phrónesis*, y el

[157] *Cf.* K. R. Popper, *op. cit.*, pp. 169 y ss.

[158] *Cf.* Adela Cortina, "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", en *Isegoría*, 13, pp. 119-134.

medio es la deliberación. Pero también implica el diálogo, la deliberación, en la que se buscan los medios conducentes a los fines establecidos. Es como el pensamiento teleológico que marca Kant en la *Crítica del juicio*, un juicio reflexionante o reflexivo, que busca poner lo particular en el seno de lo universal, en contexto.[159]

De hecho, este poner algo particular en su marco más general, o incluso universal, es lo propio de la hermenéutica. Es poner el texto en su contexto. El texto es lo particular y el contexto es lo universal. Lo particular se aclara a la luz de lo universal y lo universal recibe contenido de lo particular. Y esto es una acción *phronética* o prudencial, y la realiza el *phrónimos* o prudente, el que tiene el hábito de la interpretación afortunada, el que posee la *virtus* hermenéutica. Es como lo que se hace en la jurisprudencia, y a lo que ayuda esa otra virtud que Aristóteles señaló en la *Gran ética*, la *epiqueya* o *epiquía*, que suele traducirse como equidad. Hay que poder enmarcar un caso concreto en el seno de la ley general. Eso se ha visto como un aspecto eminentemente hermenéutico del derecho.[160] Y esto sólo puede realizarse bien mediante un proceso de deliberación, que es lo propio de la *phrónesis*, hasta llegar al juicio por el cual se propone una interpretación y se es capaz de dar razón de ella, por qué es mejor que otra o las otras interpretaciones.

La hermenéutica, pues, tiene un modelo *phronético*. De manera parecida a la retórica, tiene una *inventio* y una *argumentatio*, es decir, una parte inventiva y otra argumentativa o discursiva. Un momento para encontrar o descubrir interpretaciones de los textos, y un momento para argumentar a favor de la interpretación que hemos establecido o elegido, frente a las otras, dentro del conflicto de las interpretaciones.

Balance

Hemos visto, pues, que la *phrónesis* está conectada con la hermenéutica, la cual tiene un modelo prudencial, pues la interpretación, más

[159] *Cf.* E. Kant, *op. cit.*, §§ 60 y ss.
[160] *Cf.* L. E. Palacios, *La prudencia política*, pp. 93 y ss.

que un método teórico claro y distinto, como el método científico, tiene la estructura de la razón práctica, la cual procede a deliberar y a decidir, para elegir las hipótesis (interpretativas) más conducentes y poder defenderlas en contra de sus rivales, que son las otras interpretaciones. Pero también hemos visto que la *phrónesis* tiene por modelo la proporción o analogía, ya que la prudencia es la virtud que encuentra el término medio de las acciones y los medios para conseguir los fines, así como la mediación entre los casos particulares y los principios o reglas universales. Es decir, es la virtud que da la moderación, la mesura y el equilibrio, cosas todas que corresponden a la proporción o proporcionalidad, la cual es la analogía (es lo que la palabra significa en griego). Y esto es precisamente lo que se hace en la hermenéutica, ya que interpretar un texto es colocarlo en su contexto, y esto sucede como la ubicación de algo particular (el texto) en algo universal (la tradición) a lo cual pertenece. Además, allí se tiene que ejercer el equilibrio proporcional entre la intención del autor del texto y la intención del lector del mismo, para que no se caiga en una hermenéutica subjetivista ni en una que exagere las pretensiones objetivistas.

Eso nos ha capacitado para hablar de una hermenéutica analógica, la cual tiene, por supuesto, como modelo la *phrónesis*, que es proporción (analogía) en vivo, hecha hábito operativo. Una hermenéutica analógica, basada en la proporción o armonía, es la que mejor puede realizar ese modelo prudencial, de equilibrio y mediación oscilatoria entre lo particular y lo universal, que es lo que da la *phrónesis* o prudencia. Ya que en la actualidad, sobre todo gracias a Gadamer, la hermenéutica ha recibido como paradigma y modelo la *phrónesis* en su proceder, viene muy a propósito la analogía, que es el modelo sobre el cual se estructura la *phrónesis* misma, para darnos una hermenéutica analógica, que tenga como estructura la analogía y la *phrónesis*, y pueda cumplir con los requisitos que la *phrónesis* misma impone, de equilibrio proporcional y armónico. Resuena nuevamente la armonía pitagórica, que se hace presente a través de la analogía, que los pitagóricos introdujeron en la historia del pensamiento.

CONCLUSIÓN

En nuestro recorrido por la historia de la noción de *phrónesis* o prudencia, hemos visto que, al principio, con los pitagóricos, tuvo una connotación especulativa pero también práctica, la cual se perdió a favor de la parte especulativa con Sócrates y Platón. El aspecto práctico, a pesar de ser una virtud especulativa, lo recobra con Aristóteles; es la virtud que ayuda a juzgar y decidir lo que se ha de hacer en el caso concreto. Por lo tanto, versa sobre lo particular, contingente y cambiante. Pero relaciona el caso individual con las leyes o principios universales, así como los medios a los fines que se desea alcanzar. Por ello es deliberación y también decisión, juicio prudencial. Y los estoicos y neoplatónicos le devuelven su connotación teórica socrático-platónica.

Así pasa a la época patrística, al igual que a la alta Edad Media, en que predominan el platonismo (o neoplatonismo) y el estoicismo, hasta que poco a poco se va recuperando el aristotelismo, que cuaja hasta el siglo XIII, en la llamada Edad Media madura, con autores como san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. Pero en la Baja Edad Media, que marca la decadencia de la escolástica, con Ockham y los nominalistas, la prudencia se reviste de un voluntarismo que la aleja de su condición de virtud especulativa que versa sobre la praxis, o que depende de la razón práctica.

En el renacimiento humanista, con Maquiavelo, recibe una connotación de estrategia, de razón instrumental y ya no de razón recta o razón ética. En el barroco, Gracián trata de conjugar la idea aristotélico-escolástica de la prudencia con la característica que le había dado Maquiavelo, y hasta fue tachado de maquiavélico. Ya en plena modernidad racionalista, Pascal procura salvaguardar esa noción aristotélica de la prudencia haciendo que ésta sea un equilibrio

entre un espíritu geométrico y un espíritu de fineza o arte de persuadir (retórica). Vico —buen filólogo— la conecta de nuevo con la antigüedad clásica, tratando de detener la fuerza de la modernidad cientificista, y la acerca a la retórica o tópica, para catalizar a la crítica. Y Kant le confiere un carácter de juicio reflexionante, que también oscila entre lo particular y lo universal.

Por lo que hace a los intentos actuales de recuperación, hemos visto el de John Rawls, que trata de conjuntar a Aristóteles y a Kant, con un equilibrio reflexivo que también concuerda lo particular con lo universal. Hannah Arendt oscila asimismo entre Aristóteles y Kant, y en la "mentalidad agrandada" de este último cree encontrar lo que Aristóteles llamaba *phrónesis*. Hans-Georg Gadamer es uno de los que más recupera la razón práctica aristotélica, con la *phrónesis*, que pone como modelo o paradigma de la hermenéutica, ya que al interpretar también se efectúa una deliberación para llegar a una decisión o juicio interpretativo. Hay otros intentos de recuperar la *phrónesis*, pero los más interesantes son los de Popper, quien llega a decir que decidimos entre dos teorías científicas rivales no tanto por lógica teórica, sino por razonamiento prudencial, y esto se puede aplicar también a las interpretaciones de los textos. Y Alessandro Ferrara propone la *phrónesis* para decidir en ética y en política, sobre todo en relación con las múltiples culturas que encontramos en cada estado; así se podrá respetar lo más posible sus diferencias sin perder la capacidad de conservar la universalidad propias de estas disciplinas y de sus principios y leyes.

Finalmente, hemos visto cómo la *phrónesis* es analogía, y, si la *phrónesis* es el modelo de la hermenéutica, podemos hablar de un modelo analógico para la interpretación, es decir, podemos hablar de una hermenéutica analógica. En efecto, la *phrónesis* tiene como constitutivo propio el equilibrio, la moderación, la mesura, es decir, la proporción, que no es sino la analogía; de modo que la *phrónesis* es propiamente analogía puesta en práctica, hecha vida. Asimismo, la *phrónesis* es el modelo de la hermenéutica, como lo hace ver Gadamer, quien piensa que también en hermenéutica hacemos una deliberación prudencial, con una argumentación de tipo retórico, basada en lugares comunes que capta el *sensus communis* de la comunidad interpretativa en la que dialogamos. Así encontramos buenas inter-

pretaciones y las defendemos argumentativamente de las otras, que son no tan buenas o falsas. Y todo esto nos lleva a descubrir el modelo analógico de la interpretación, a proponer una hermenéutica analógica, que queda suficientemente establecida y probada por ese carácter intrínsecamente prudencial que tiene la hermenéutica y por ese carácter analógico o proporcional que tiene la *phrónesis* misma.

Tal vez lo mejor de todo es que hemos llegado a esta hermenéutica analógica siguiendo un procedimiento prudencial, de *phrónesis*, y, dentro de él, siguiendo una argumentación analógica, pues hemos establecido la semejanza de relaciones entre la *phrónesis* y la hermenéutica, y entre la *phrónesis* y la analogía o proporción, de modo que lo que es la *phrónesis* para la interpretación lo es la analogía para la *phrónesis*, y eliminando ese medio que es la *phrónesis* misma, sumamente mediadora, obtenemos la relación entre la hermenéutica y la analogía, de modo que se reúnen esos dos términos en la forma de una hermenéutica analógica, surgida de la semejanza de relaciones entre la *phrónesis* y la hermenéutica y entre la *phrónesis* y la analogía o proporción, que nos proporciona ella misma una proporción nueva, entre la hermenéutica y la analogía, a saber, como hermenéutica analógica, en la que la interpretación acude a la analogía, para ser proporcional y para establecer cierta jerarquía entre las interpretaciones que se puedan aceptar, de modo que se pueda hablar de un más y un menos; unas que son más ricas o mejores, que se acercan más a la verdad textual, y otras que ya se alejan de ella, hasta empezar a hundirse en las oscuras aguas del mar de la falsedad.

Y esto es lo que necesitamos hoy en día para nuestra hermenéutica actual, en la que casi nos hemos quedado sin saber cómo decidir entre unas interpretaciones y otras, y aquí se nos llama a la deliberación prudencial, para sopesarlas unas y otras, para contrastarlas y llegar a una decisión o juicio interpretativo que nos acerque a la objetividad hermenéutica que nos sea dado alcanzar. Pues ahora, que son malos tiempos para la verdad y la verosimilitud, es cuando más necesitamos la prudencia y hasta la astucia de Hermes, el patrono de los hermeneutas, que nos guíe en el intrincado camino, de muchas vueltas y revueltas, o círculos hermenéuticos, que conduce a la riqueza de los textos.

BIBLIOGRAFÍA

ACKRILL, John L., *La filosofía de Aristóteles*. Caracas, Monte Ávila, 1984.

AGUSTÍN, san, *Opera*. Madrid, BAC, 1945 ss.

ALBERTO MAGNO, san, *Opera*. Colonia, Achendorff, 1963 ss.

ANDERSON, Robert O., "Conclusive Analogical Argument", en *Revue Internationale de Philosophie*, año 23, núm. 87, 1969.

APEL, Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985.

ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*. Nueva York, Penguin Books, 1993.

ARENDT, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, Universidad de Chicago, 1989.

ARENDT, Hannah, *Men in Dark Times*. Londres, Jonathan Cape, 1970.

ARENDT, Hannah, *On Revolution*. Harmondsworth, Penguin, 1973.

ARISTÓTELES, *Opera*. Ed. de I. Bekker, corregida por O. Gigon. Berlín, Walter de Gruyter, 1960.

ARNIM, Joachim von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig, Teubner, 1921.

AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona, Crítica, 1999.

AUBENQUE, Pierre, "La prudencia en Kant", como apéndice a su obra *La prudencia en Aristóteles*, ed. cit., pp. 216 y ss.

AUBENQUE, Pierre, "La prudencia en los estoicos", como apéndice a *La prudencia en Aristóteles*, ed. cit., pp. 198 y ss.

AYALA, Jorge, *Gracián: vida, estilo y reflexión*. Madrid, Cincel, 1988 (reimpr.).

BEUCHOT, Mauricio, *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. 2a. ed. México, UNAM, 2004.

BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. 2a. ed. México, UNAM / Ítaca, 2000.

BURNET, John, *La aurora del pensamiento griego*. México, Argos, 1944.

CORTINA, Adela, "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", en *Isegoría*, 13, 1996.

CRUZ CRUZ, Juan, *La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*. Pamplona, Eunsa, 1991.

DIELS, Hermann y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 12a. ed. Dublín-Zurich, Weidmann, 1967.

DUSSEL, Enrique, "La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)", en *Analogía Filosófica*, X/1. México, 1996.

FALLAS, Luis A., "La analogía pitagórica. Estudio interpretativo del pensamiento de Arquitas de Tarento", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, número extraordinario, 1992, pp. 295 y ss.

FERRARA, Alessandro, "A Critique of Habermas's Consensus Theory of Thruth", en *Praxis International*, 8, 1989.

FERRARA, Alessandro, "On *Phronesis*", en *Praxis International*, 7:3/4, 1987-1988.

FERRARA, Alessandro, "Universalisms: Procedural, Contextualist and Pluralist", en D. Rasmussen, ed., *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995.

FOOT, Philippa, *Las virtudes y los vicios*. México, UNAM, 1994.

GADAMER, Hans-Georg, "Hermenéutica como filosofía práctica", en *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, 1981.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método* II. Salamanca, Sígueme, 1994.

GARCÍA GONZÁLEZ, Dora E., *El liberalismo hoy. Reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*. México, Plaza y Valdés, 2002.

GARCÍA GONZÁLEZ, Dora E., *Hermenéutica analógica, política y cultura*. México, Ducere, 2001.

GARCÍA GONZÁLEZ, Dora E., "Interpretación: *phrónesis* y juicio reflexivo", en M. Beuchot, coord., *La voz del texto. Polisemia e interpretación*. Memoria de la Primera Jornada de Hermenéutica. México, UNAM, 1998.

GAUTHIER, René A. y Jean Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*. Louvain, Nauweaerts / París, Béatrice-Nauwelaerts, 1970.

GAUTIER-VIGNAL, Louis, *Maquiavelo*. México, FCE, 1975 (reimpr.).
GEACH, Peter Th., *Las virtudes*. Pamplona, Eunsa, 1993.
GIUSSO, Lorenzo, *Vico en la filosofía del Barroco*. Madrid, Aula, 1955.
GORMAN, Peter, *Pitágoras*. Barcelona, Crítica, 1988.
GRACIÁN, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, en *Tratados políticos*. Barcelona, Luis Miracle ed., 1941.
GUARIGLIA, Osvaldo, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires, Eudeba, 1997.
GUARIGLIA, Osvaldo, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires, FCE, 1996.
GUYER, Paul, "Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Systematicity", en *Noûs*, 24, 1990.
GUYER, Paul, *The Claims of Taste*. Cambridge, Mass., Universidad de Harvard, 1979.
IRWIN, Terence, *La ética platónica*. México, UNAM, 2000.
JAEGER, Werner, *Aristóteles*. México, FCE, 1984.
KANT, Emmanuel, *Crítica del juicio*. México, Porrúa, 1973.
LIESHOUT, Herbert van, *La théorie plotinienne de la vertu*. Friburgo (Suiza), Université, 1926.
LÓPEZ ARANGUREN, José Luis, "Una moral mundana", en *Ánthropos*, Suplementos, 37: Baltasar Gracián, marzo, 1993.
LORIES, Danielle, "*Phronèsis: epistèmè et technè* du sage stoïcien", en *Science et esprit*, 55/2, 2003.
MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987.
MAQUIAVELO, Nicolás, *El príncipe*, c. 15. México, Porrúa, 1973.
MARINO, Antonio, "Diálogo con Gadamer sobre la relevancia de la *phrónesis* ante la crisis de la modernidad", en H. Zagal Arreguín y A. Fonseca Ornelas, comps., *Aristóteles y aristotélicos*. México, Universidad Panamericana / Publicaciones Cruz O., 2002.
MONDOLFO, Rodolfo, *Breve historia del pensamiento antiguo*. 4a. ed. Buenos Aires, Losada, 1974.
MOROT-SIR, Édouard, *La metafísica de Pascal*. Buenos Aires, El Ateneo, 1976.
OCKHAM, Guillermo de, *Opera*. Ed de Ph. Boehner *et al*. St. Bonaventure, N. Y., St. Bonaventure Institute, 1945 ss.
PALACIOS, Leopoldo E., "La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás", en *Ciencia Tomista*, núm. 99, 1945.

PALACIOS, Leopoldo E., *La prudencia política*. 4a. ed. Madrid, Gredos, 1978.

PASCAL, Blaise, "Del espíritu geométrico y del arte de persuadir", introd. y trad. de M. Beuchot, en *Tetraktys* (UIA, Departamento de Matemáticas), n. 3, 1987.

PASCAL, Blaise, *Pensées*. Ed. de V. Giraud (que sigue la ed. de L. Brunschvicg). París, Bloud, 1908.

PASCAL, Blaise, *Sobre las pasiones del amor*, en B. Pascal y B. Bossuet, *Escritos escogidos*. México, Jackson, 1963.

PEIRCE, Charles S., "La crítica de los argumentos" (1892), en P. Castrillo, ed., *Escritos lógicos*. Madrid, Alianza, 1988.

PEREDA, Carlos, "El concepto de *phrónesis* y su compatibilidad con la ética universalista", en M. J. Bartomeu, R. Gaeta y G. Vidiella, comps., *Universalismo y multiculturalismo*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.

PERKINSON, Henry J., "Vico y los métodos de estudio de nuestra época", en G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. P. Verene, comps., *Vico y el pensamiento contemporáneo*. México, FCE, 1987.

PIOVANI, Piero, *Introducción al pensamiento de Vico*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1987.

PLATÓN, *Opera*. México, UNAM, 1944 ss. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

PLOTINO, *Enéadas*. Madrid, Aguilar, 1964 ss.

POPPER, Karl R., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Barcelona, Paidós, 1979.

RÁBADE ROMEO, Sergio, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*. Madrid, CSIC, 1966.

RAMÍREZ, Santiago M., *La prudencia*. Madrid, Ediciones Palabra, 1978.

RAWLS, John, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1985 (reimpr.).

SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina, *Hannah Arendt. El espacio de la política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

SÉNECA, *Opera*. México, UNAM, 1944 ss. (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana)

SORRENTINO, Andrea, *La retórica y la poética de Vico. O sea, la primera concepción estética del lenguaje*. Buenos Aires, Claridad, 1946.

TAGLIACOZZO, Giorgio, "La educación general como unidad del conocimiento: una teoría basada en principios viquianos", en G.

Tagliacozzo, M. Mooney y D. P, Verene, comps., *Vico y el pensamiento contemporáneo*. México, FCE, 1987.

TODOROV, Tzvetan, *Teorías del símbolo*. 2a. ed. Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.

TOMÁS DE AQUINO, santo, *Opera*. Roma / Turín, Marietti, 1950 ss.

VALENSIN, Auguste, "Pascal y la casuística", en A. Valensin, *Lecciones sobre Pascal*. Madrid, Taurus, 1963.

VARELA, Luis E., "Prudencia aristotélica y estrategia", en *Convivium. Revista de Filosofía*, segunda serie, núm. 15. Barcelona, 2002.

VEREECKE, Louis, "La prudenza in Guglielmo d'Ockham (+1350)", en *Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della telolgia morale moderna (1300-1787)*. Milán, Paoline, 1990.

VICO, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1996.

VILLAR, Alicia, *Pascal: ciencia y creencia*. Madrid, Cincel, 1987.

ZAGAL ARREGUÍN, Héctor y Sergio Aguilar Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, Physis y éthos*. México, Publicaciones Cruz O., 1996.

ÍNDICE

Phrónesis, *analogía y hermenéutica*, editado por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en julio de 2007 en los talleres de Formación Gráfica, Matamoros 112, col. Raúl Romero, Nezahualcóyotl, Estado de México, C. P. 57630. El tiraje consta de quinientos ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.

PHRÓNESIS, ANALOGÍA Y HERMENÉUTICA



En esta obra se trata de vincular la virtud de la *phrónesis* o prudencia con la hermenéutica. Es algo que ya ha hecho H.-G. Gadamer, el gran hermeneuta del siglo xx. Él dice que la hermenéutica tiene la estructura o modelo de la *phrónesis,* porque el acto interpretativo también involucra una deliberación, en la que se ponderan los pros y los contras de las interpretaciones rivales, para elegir la mejor o las mejores (esto es, las que se acercan más a la verdad del texto), y llegar así a un juicio o consejo. Pero, además, la *phrónesis* tiene el modelo o estructura de la analogía, la cual es proporción, moderación o equilibrio. De modo que ser prudente viene a ser, para Aristóteles, ser analógico, proporcionado, moderado o equilibrado. Y, de esta manera, la analogía se vincula con la hermenéutica, a través de la *phrónesis*. Con ello tenemos como resultado la presencia de la analogía o proporcionalidad en el acto interpretativo, como virtud de la sutileza. Y con ello, también, se ve la pertinencia de una hermenéutica analógica, en la línea de Gadamer y Ricoeur.





